Despre consolare

Cum să-ți găsești alinarea în vremuri întunecate



MICHAEL IGNATIEFF

TREI

Despre consolare

Cum să-ți găsești alinarea în vremuri întunecate



MICHAEL IGNATIEFF

TREI

Despre consolare

Cum să-ți găsești alinarea în vremuri întunecate



MICHAEL IGNATIEFF

TREI

Despre consolare

Cum să-ți găsești alinarea în vremuri întunecate



MICHAEL IGNATIEFF

TREI

MICHAEL IGNATIEFF

MICHAEL IGNATIEFF

Despre consolare

Cum să-ți găsești alinarea în vremuri întunecate

Traducere din limba engleză de Cezar Petrilă

TREI

Editori:

Silviu Dragomir

Vasile Dem. Zamfirescu

Director editorial:

Magdalena Mărculescu

Redactare:

Carmen Eberhat

Design și ilustrație copertă:

©Katie Tooke, Picador Art Department

Director producție:

Cristian Claudiu Coban

Dtp:

Mirela Voicu

Corectură:

Oana Apostolescu

Titlul original: On Consolation

Autor: Michael Ignatieff

O.P. 16, Ghișeul 1, C.P. 0490, București

Tel.: +4 021 300 60 90 ; Fax: +4 0372 25 20 20

e-mail: comenzi@edituratrei.ro

www.edituratrei.ro

ISBN (print): 978-606-40-1455-9

ISBN (epub): 9786064018953

Pentru Zsuzsanna

Prefață

Această carte își are originea într-o invitație mai puțin obișnuită. În 2017 am fost rugat să vorbesc despre justiție și politică în Cartea Psalmilor, la un festival coral ce se desfășura la Utrecht, unde patru coruri urmau să cânte aranjamente din toți cei 150 de psalmi. Prelegerea mea trebuia să aibă loc într-o pauză dintre spectacole. În afară de ceea ce știe aproape toată lumea — „Domnul este păstorul meu“ și „Chiar dacă umblu prin valea umbrei morții“ —, nu cunoșteam prea multe despre Cartea Psalmilor, dar am acceptat, spunându-mi că am timp să învăț. Și i-am studiat o vară întreagă, după versiunea King James a Bibliei, am citit traducerile lui Robert Alter din ebraică și am ținut prelegerea. După aceea, eu și soția mea, Zsuzsanna, am rămas în public, o sâmbătă și o duminică, să ascultăm corurile, în timp ce cuvintele psalmilor erau proiectate deasupra scenei, în olandeză și în engleză. Muzica a fost frumoasă, cuvintele au fost răsunătoare, iar experiența a avut un efect cathartic pe care de atunci tot încerc să-l înțeleg. Am mers să țin o prelegere despre justiție și politică, dar am descoperit consolare — în cuvinte, în muzică și în lacrimile de apreciere ale audienței.

Așa a început proiectul: cu încercarea de a înțelege impactul psalmilor asupra mea și a celorlalți aflați în sala de concerte din Utrecht. Cum a reușit străvechiul limbaj religios să exercite o asemenea vrajă asupra noastră și, mai ales, asupra unui necredincios ca mine? Și ce însemna, mai exact, să fii consolat?

Pe măsură ce am continuat acest proiect pe parcursul următorilor patru ani, a devenit mai captivant, dar și mai dificil. Simțeam că înaintez anevoie împotriva curentului, lucrând la un subiect ce-i tulbura pe mulți dintre prietenii și colegii mei, care mă întrebau adesea: De ce consolare? De ce acum?

Pentru ca, în martie 2020, COVID-19 să ne trimită pe toți în izolări periodice pentru un an sau mai mult. În universul online care a devenit lumea noastră globală obișnuită, a izbucnit o adevărată explozie de încercări de a oferi consolare, de a da sens sentimentelor noastre împărtășite de dezorientare, frică, singurătate și durere crudă, pe măsură ce bilanțul morților creștea de la abia credibil la acceptat în tăcere. Artiști, scriitori, cântăreți, muzicieni și gânditori au căutat să evidențieze clipa și să aducă mângâiere celor din jur. Eu și Zsuzsanna, de exemplu, ne-am alăturat altor mii de oameni, online, pentru a

asculta o orchestră din Rotterdam care, neputând să se adune într-o sală, a interpretat Odă bucuriei de Beethoven pe Zoom, muzicienii, aflați fiecare la casele lor, sincronizându-se prin căști. Un pianist, Igor Levit, a cântat în fiecare seară sonate de Beethoven, din camera sa din Berlin; Simon Rattle a acompaniat-o pe Magdalena Kožená în timp ce cânta lieduri de Brahms; poeți au citit poeme de consolare din dormitoarele lor; diverși oameni au citit cu glas tare din exemplarele pe care le aveau din Ciuma, de Camus, sau din Jurnal din anul ciumei al lui Defoe; rapperii făceau rap; soliștii cântau; intelectualii declamau.

Această efuziune mi-a confirmat impulsul ce m-a determinat să cer sfatul unor mari personalități care au trăit vremuri mai întunecate decât ale noastre și care și-au găsit consolare în opere de artă, filosofie și religie. Lucrările lor există în continuare pentru a ne ajuta în momente de restriște, pentru a-și îndeplini încă o dată vechea lor misiune.

Această carte nu este rezultatul unor dureri particulare, însă rămâne un proiect profund personal. Forma pe care a luat-o — portrete ale unor bărbați și femei din istorie, ale unor personalități care se străduiesc să găsească consolare — pune un accent deosebit pe modul în care ideile și semnificațiile se plăsmuiesc în creuzetul unor experiențe deopotrivă singulare și universale prin semnificația lor.

Despre consolare este o întoarcere la activitatea pe care am desfășurat-o ca istoric al ideilor în The Needs of Strangers, în 1984. Felul meu de a-i înțelege pe Hume, Condorcet și Marx, care apar în această carte, s-a format în timpul petrecut la King's College (Cambridge), între 1978 și 1984, în calitate de codirector al unui proiect despre istoria economiei politice clasice. Filosoful Bernard Williams era rectorul colegiului în perioada respectivă; Gareth Stedman Jones și John Dunn erau inspirațiile călăuzitoare ale proiectului; iar codirectorul meu era inegalabilul savant István Hont, a cărui moarte în 2013, la 65 de ani, este o pierdere pentru toți cei care l-au întâlnit.

În cei doisprezece ani în care l-am cunoscut pe Isaiah Berlin și am lucrat la biografia lui, nu am discutat niciodată cu el despre consolare, deoarece era unul dintre acei oameni de un optimism și o energie de nestăvilit, care par să nu aibă nevoie de nimic. Însă felul meu de a o înțelege pe Anna Ahmatova, care se consola cu speranța că poezia ei avea să constituie o mărturie nepieritoare a terorii lui Stalin, a fost modelat de amintirile lui Berlin legate de întâlnirea cu ea la Leningrad, în 1945.

Pe măsură ce scriam această carte, am devenit tot mai îndatorat tradițiilor de erudiție care au făcut posibilă activitatea mea. Faptul că avem unele dintre aceste texte — Cartea lui Iov, Cartea Psalmilor, Epistolele lui Pavel, Meditațiile lui Marcus Aurelius (Gânduri către sine însuși), scrisorile lui Cicero, de exemplu — este o dovadă a loialității, de-a lungul multor secole, a unor cărturari, copiști, scribi și traducători anonimi care le-au salvat de șoareci, foc, ciumă și de indiferența oamenilor. Contemporanii mei sunt moștenitori fideli ai acestor tradiții. Aici aș dori să le mulțumesc anumitor persoane care m-au ajutat pe măsură ce proiectul a prins contur. Yoeri Albrecht a lansat invitația originală de a susține prelegerea la festivalul de la Utrecht. Îi sunt recunoscător lui Robert Alter pentru minunata sa traducere a Bibliei ebraice și pentru felul în care a interpretat Cartea lui Iov și Psalmii, ca opere literare; lui Nicholas Wright, pentru receptarea lui Pavel și pentru criticile sale tranșante la adresa interpretărilor mele; lui Christian Brouwer, pentru lucrarea sa despre Boethius; lui Arthur Applbaum, pentru că mi-a împărtășit cunoștințele sale de ebraică și pentru scrierea lui despre Montaigne; lui Moshe Halbertal, pentru că mi-a împărtășit viziunea sa despre Iov și pentru eseul „Job, the Mourner"; lui Leon Wieseltier, pentru pertinentele sugestii editoriale făcute pe tot parcursul realizării acestui volum; lui Sarah Schroth, pentru studiul ei despre El Greco, publicat acum mai bine de patruzeci de ani; lui Emma Rothschild, pentru cunoștințele sale despre Condorcet; lui Gareth Stedman Jones, pentru biografia despre Marx; lui Adam Gopnik, pentru lucrarea sa despre Lincoln; muzicologului și dirijorului Leon Botstein, pentru cunoștințele sale despre Mahler; lui Karol Berger, pentru că mi-a împărtășit viziunea sa asupra lui Wagner și Nietzsche; Lisei Appignanesi, pentru anii de dialog despre Freud și multe alte probleme, serioase sau lipsite de importanță; lui Tim Crane, care și-a pus și el problema, împreună cu mine, dacă avem dreptul la consolări religioase când nu împărtășim o credință religioasă; lui János Kis, pentru gândurile sale despre relația dintre consolare și a fi împăcat cu soarta; Mariei Kronfeldner, pentru critica abordării mele în cazul „speranței" la Primo Levi; lui Carlo Ginzburg, pentru lectura atentă și critică a textului meu despre Primo Levi; lui Mark Lilla, pentru parcurgerea textului despre Camus; lui Michael Zantovsky, Jacques Rupnik și excelentului traducător al lui Havel, Paul Wilson, pentru prietenia lor și pentru că mi-au împărtășit percepția lor asupra lui Václav Havel; lui Győző Ferencz, pentru citirea și corectarea secțiunii dintr-un capitol dedicat poetului maghiar Miklós Radnóti; curatorilor Muzeului Anna Ahmatova din Sankt-Petersburg, care mi-au împărtășit dragostea lor față de poetă și cunoștințele intime legate de cazarea ei în Palatul Șeremetiev; lui David Clark, care mi-a îmbogățit viziunea despre Cicely Saunders; și

lui Tom Laqueur, pentru erudiția luminoasă reflectată în volumul The Work of the Dead. Toți acești învățați și prieteni mi-au împărtășit cunoștințele lor, însă nu au absolut nicio responsabilitate pentru ceea ce am făcut eu cu ele.

De asemenea, vreau să-i mulțumesc fratelui meu, Andrew, pe care îl preocupă rădăcinile familiei, din care și-a extras substanța și această carte.

Îi datorez mulțumiri speciale bibliotecarului-șef de la Central European University, Diane Geraci, și echipei sale, pentru ajutorul lor permanent.

Sunt recunoscător echipei redacționale pentru grija deosebită cu care s-a ocupat de manuscris: Jane Haxby, pentru redactarea textului; Brian Lax, pentru desfășurarea procesului; și Sara Bershtel și Anne Collins, pentru sugestiile editoriale care au clarificat diverse argumente și au redus din repetiții. Sara și Anne — împreună cu Ravi Mirchandani și cu agentul și prietenul meu de-o viață, Michael Levine — s-au dedicat cărții înainte de a ști cum avea să arate rezultatul final, un act de credință care m-a ajutat să mi-l susțin pe al meu.

Și pentru că a venit vorba despre acte de credință, nu pot încheia fără să o menționez pe Zsuzsanna Zsohar, care se afla la Utrecht când a început totul și care, ca întotdeauna, a ascultat fiecare cuvânt și a îmbunătățit totul. Această carte îi este dedicată.

Introducere

După paradis

Vizitez un prieten care și-a pierdut soția în urmă cu șase luni. E fragil, dar grozav de vigilent. Scaunul pe care obișnuia să stea soția lui este în continuare la locul său, vizavi de al lui. Camera este așa cum a aranjat-o ea. I-am dus un tort de la o cafenea la care obișnuiau să meargă împreună pe când o curta. Mănâncă o felie, cu poftă. Când îl întreb cum mai merg lucrurile, se uită pe fereastră și spune încet:

— Dacă aș putea măcar să cred că am s-o revăd...

Nu știu ce să zic, așa că rămânem amândoi tăcuți. Am venit să-l consolez sau măcar să-l alin, dar nu pot. Pentru a înțelege consolarea, trebuie să începi cu momentele când este imposibil lucrul ăsta.

A consola. Vine de la latinescul consolor — a găsi mângâiere împreună. Consolarea este ceea ce facem (sau încercăm să facem) atunci când împărtășim suferința celuilalt sau încercăm să o îndurăm pe a noastră. Ceea ce căutăm este o modalitate de a merge mai departe, de a ne continua drumul, de a ne redobândi convingerea că viața merită trăită.

Dar aici, în acest moment pe care îl petrec cu vechiul meu prieten, îmi amintesc cât de dificil este acest lucru. El pur și simplu nu poate fi consolat. Refuză să creadă că ar putea trăi fără ea. Încercarea de a-l consola ne poartă pe amândoi la limitele limbajului, astfel încât cuvintele pier. Durerea lui este o singurătate profundă care nu poate fi împărtășită. În adâncurile ei nu e loc pentru speranță.

Acest moment dezvăluie și cum este să trăiești în aceste vremuri de după paradis. Milenii la rând, oamenii au crezut că îi vor revedea pe cei dragi în viața de apoi. Și-au imaginat-o plină de viață, iar marii artiști au descris-o: nori, îngeri, harpe cerești, abundență nesfârșită, eliberare de trudă și boală — dar, mai presus de orice, întâlnirea, pentru totdeauna de data asta, cu cei dragi.

Paradisul a fost forma pe care speranța a luat-o vreme de mii de ani, însă ceea ce Shakespeare spunea despre moarte este valabil și în cazul paradisului: este tărâmul de unde nimeni nu se întoarce. În secolul al XVI-lea, europenii au început a bănui că nu a existat nicicând un asemenea tărâm. Acum, în secolul XXI, necredința stăpânește inimile și mințile multora, deși nu ale tuturor celor pe care îi cunosc. Ceea ce a dezlănțuit această necredință, printre multe alte forțe, a fost un ideal

al adevărului. Dacă vechiul meu prieten ar fi cedat propriei năzuințe de a crede, ar fi simțit că s-a trădat pe sine.

În acest punct ne aflăm astăzi, moștenitori atât ai tradițiilor de consolare, cât și ai secolelor de revoltă împotriva lor. În ce consolări mai putem crede?

Astăzi, cuvântul și-a pierdut semnificațiile înrădăcinate cândva în tradițiile religioase. În aceste vremuri, premiul de consolare este unul pe care nu ți-ai dori să-l câștigi. O cultură care urmărește succesul nu acordă prea multă atenție eșecului, pierderii sau morții. Consolarea e pentru învinși.

Consolarea era cândva un subiect filosofic, deoarece filosofia era înțeleasă ca fiind disciplina care ne învăța cum să trăim și să murim. Consolatio era un gen în sine în tradițiile stoice ale Antichității. Cicero a fost un maestru al artei. Seneca a scris trei epistole celebre pentru consolarea văduvelor îndurerate. Marcus Aurelius, împăratul roman, și-a scris Meditațiile (Gânduri către sine însuși) în primul rând pentru propria-i consolare. Un senator roman, Boethius, a scris Consolarea Filosofiei în timp ce se afla în detenție, în mâinile unui rege barbar, în așteptarea unei condamnări la moarte, fiind executat în anul 524 d.Hr. Aceste texte se folosesc în continuare la cursurile de științe umaniste pentru studenți, însă filosofia academică nu le mai ia în calcul.

Consolarea și-a pierdut și cadrul instituțional. Bisericile, sinagogile și moscheile, unde ne consolam cândva unii pe alții în cadrul unor ritualuri colective de durere și jale, s-au golit. Dacă avem nevoie de ajutor în vremuri de suferință, îl căutăm singuri, unul de la altul și la terapeuți profesioniști. Ei tratează suferința noastră ca pe o boală de care trebuie să ne vindecăm.

Cu toate acestea, când suferința ajunge să fie percepută ca o boală care are un remediu, ceva se pierde. Tradițiile religioase de consolare reușeau să amplaseze suferința individuală într-un cadru mai larg și să ofere unei persoane îndurerate o relatare despre locul în care o viață individuală se integrează într-un plan cosmic sau divin.

În acest cadru mai larg marile limbaje de consolare ofereau speranță. Astfel de cadre ne sunt disponibile și acum: Dumnezeul evreu, care cere ascultare, dar al cărui legământ cu poporul său promite că ne va proteja; Dumnezeul creștin, care a iubit atât de mult lumea, încât și-a sacrificat propriul fiu și ne-a oferit speranța vieții veșnice; stoicii clasici romani, care promiteau că viața ne va afecta mai puțin dacă vom învăța cum să renunțăm la deșertăciunea dorințelor umane. Mai

influentă este astăzi tradiția ce prinde contur în opera lui Montaigne și a lui Hume, care au pus la îndoială faptul că am putea discerne vreodată un sens semnificativ al suferinței noastre. Acești gânditori au dat glas și unei convingeri înflăcărate potrivit căreia credința religioasă a ratat cea mai importantă sursă de consolare din câte există. Sensul vieții nu se găsea în promisiunea paradisului, nici în controlarea poftelor, ci în a trăi din plin fiecare zi. A fi consolat însemna, pur și simplu, să iubești viața așa cum este, aici și acum.

Atât cei din vechime, cât și cei de astăzi împărtășesc un sentiment al tragicului. Și unii, și ceilalți au acceptat că anumite pierderi sunt iremediabile; că sunt experiențe în urma cărora nu ne putem recupera pe deplin; că unele cicatrici se vindecă, dar nu dispar. În vremurile noastre, provocarea consolării este să suportăm tragedia, chiar și atunci când nu reușim a-i găsi un sens și continuăm să sperăm.

În ziua de azi, ca să trăiești în speranță, poate fi nevoie de un anume scepticism salvator în fața bombardamentului cu știri catastrofale cu care ne asaltează fiecare portal mediatic. În 1783, când Marea Britanie tocmai își pierduse coloniile americane, iar afacerile publice erau cuprinse de frământări, James Boswell l-a întrebat pe Samuel Johnson dacă „turbulențele“ din viața publică „nu v-au supărat un pic, domnule“. Johnson a reacționat în cel mai admirabil și mai indiferent mod cu putință: „Nu se poate, domnule. Afacerile publice nu supără pe nimeni, domnule. Nu am dormit niciodată cu o oră mai puțin și nici nu am mâncat cu vreun gram mai puțină carne“.

Astăzi, putem considera acest lucru ca pe o cerință de a păstra o anumită stăpânire de sine sceptică în fața relatărilor care ne invadează conștiința și reflectă vremurile în care trăim. Dacă în 1783 nu-ți permiteai să-ți irosești somnul din cauza pierderii Americii, în ziua de azi ar fi imposibil să renunțăm la rezistență în fața valului de comentarii publice care prezic sfârșitul catastrofal al mediului înconjurător, colapsul democratic sau un viitor distrus de noi molime. Niciuna dintre aceste provocări, oricât de îngrozitoare ar părea, nu este mai ușor de depășit dacă o considerăm a fi fără precedent. În această carte vom întâlni bărbați și femei care au trăit vremuri străbătute de ciumă, de prăbușirea libertății republicane, de campanii de exterminare în masă, de ocupare inamică și înfrângeri militare catastrofale. Poveștile lor situează timpurile noastre în context și ne permit să ne inspirăm din luciditatea lor. A ne vedea pe noi înșine în lumina istoriei înseamnă să restabilim legătura cu consolările strămoșilor noștri și să descoperim în ce măsură ne apropiem de experiența lor.

Vom fi uimiți când vom reuși asta. Am putea presupune că textele religioase — Iov, Psalmii, Epistolele Apostolului Pavel, Paradiso al lui Dante — ne sunt inaccesibile dacă nu împărtășim credința care le-a inspirat. Dar de ce ar trebui să ne supunem unui test de credință înainte de a putea obține consolare din texte religioase? Promisiunea religioasă a izbăvirii și a mântuirii ne-ar putea fi inaccesibilă, dar nu și consolarea provenind din înțelegerea pe care acele texte religioase ne-o pot oferi pentru momentele noastre de disperare. Psalmii se numără printre cele mai elocvente texte, în orice limbă ar fi scrise, despre ce înseamnă să te simți îndurerat, singur și pierdut. Conțin descrieri de neuitat ale disperării, precum și viziuni exaltate ale speranței. Încă putem răspunde promisiunii lor de speranță, deoarece Psalmii recunosc pentru ce avem nevoie de speranță. Acesta este și motivul pentru care, chiar și în clipa asta, cineva, undeva, într-o cameră de hotel, ia în mână Biblia și citește Psalmii, și pentru care — așa cum eu am descoperit la festivalul coral din Utrecht, unde a început acest proiect, când muzica și cuvintele s-au împreunat — ei susțin o promisiune de speranță ce face ca necredința noastră să fie într-un fel irelevantă.

Consolarea este un act de solidaritate în spațiu — a fi alături de cei îndurerați, a ajuta un prieten să depășească un moment dificil; dar este și un act de solidaritate în timp — amintirea celor morți și căutarea unor semnificații ale cuvintelor pe care le-au lăsat în urmă.

A ne simți apropiați de psalmiști, de Iov, de Sfântul Pavel, de Boethius, de Dante și de Montaigne, de personalități moderne, precum Camus, a ne simți emoțiile exprimate în muzica lui Mahler înseamnă să simțim că nu suntem abandonați în prezent. Aceste opere ne ajută să găsim cuvinte pentru ceea ce nu poate fi exprimat în cuvinte, pentru experiențe de izolare care ne închid în tăcere.

Încă mai putem auzi aceste voci din trecut datorită lanțurilor de semnificații păstrate de-a lungul a mii de ani. La șapte sute de ani după ce Boethius s-a consolat imaginându-și o înțeleaptă Doamnă Filosofia care l-a vizitat în închisoare, Dante, exilat din Florența natală, a citit Consolarea lui Boethius și a fost inspirat să-și imagineze o călătorie, tot în compania unei doamne înțelepte, din infern, prin purgatoriu, până în paradis. O mie de ani mai târziu, în vara anului 1944, un tânăr chimist italian umbla agale prin Auschwitz împreună cu un coleg, și el prizonier. În timp ce mergeau, italianul și-a amintit dintr-odată cuvintele lui Dante:

Noi fii suntem ai nobilei seminţe

şi nu născuţi spre trai de dobitoc,

ci-onoare să cătăm şi cunoştinţe![1]

Așa se transmite limbajul consolării — de la Boethius la Dante, de la Dante la Primo Levi — ființe umane aflate în situații extreme, inspirându-se unele de la altele de-a lungul unui mileniu. Această solidaritate în timp este esența consolării pe care cartea de față speră să o facă, încă o dată, accesibilă.

În afară de consolare, există multe alte cuvinte pe care le folosim atunci când ne confruntăm cu pierderea și durerea.

Putem fi mângâiați fără a fi consolați, după cum putem fi consolați fără a fi mângâiați. Mângâierea e trecătoare; consolarea este durabilă. Mângâierea este fizică; consolarea este propozițională. Consolarea argumentează de ce viața este așa cum este și de ce trebuie să mergem mai departe.

Consolarea este opusul resemnării. Putem fi resemnați în fața morții fără a fi consolați și putem accepta tragismul vieții fără a ne resemna. De fapt, putem găsi consolare în lupta noastră cu destinul și în modul în care această luptă îi inspiră pe ceilalți.

A fi resemnat în fața vieții înseamnă să renunți, să lași deoparte orice speranță că ar putea fi altfel. Pe de altă parte, a fi împăcați cu viața ne permite să păstrăm speranța pentru ceea ce ar putea aduce viitorul. Pentru a fi împăcați, trebuie mai întâi să ne împăcăm cu pierderile, înfrângerile și eșecurile noastre. A fi consolați înseamnă a accepta aceste pierderi, a accepta ceea ce ne-au făcut și a crede, în ciuda tuturor, că nu trebuie să ne bântuie viitorul sau să ne distrugă posibilitățile rămase.

Elementul esențial al consolării e speranța: credința că ne putem reface în urma pierderilor, înfrângerilor sau dezamăgirilor suferite și că timpul care ne-a rămas, oricât de scurt, ne va oferi posibilități de a o lua de la capăt, eșuând din nou, poate, dar, cum spunea Beckett, eșuând mai bine. Această speranță este cea care ne permite, chiar și în fața tragediei, să rămânem nesupuși.

Când căutăm consolare, căutăm mai mult decât o simplă modalitate de a ne simți mai bine. Pierderile grave ne fac să punem sub semnul întrebării planul mai amplu al existenței noastre: faptul că timpul curge inexorabil într-o singură direcție și că, deși putem avea speranțe pentru viitor, nu putem șterge trecutul. Răsturnări grave de situații ne

fac să ne gândim că lumea nu este corectă și că, în domeniul mai larg al politicii și în lumea mai mică a vieții noastre private, justiția poate rămâne neîndurător de inaccesibilă. A fi consolați înseamnă să ne împăcăm cu ordinea lumii fără să renunțăm la speranțele noastre de dreptate.

În cele din urmă, și cel mai dificil dintre toate, pierderea și înfrângerea ne obligă să ne confruntăm cu propriile noastre limite. Aici consolarea poate fi cel mai greu de obținut. În fața eșecurilor noastre, suntem tentați să ne refugiem în iluzie. Nu există consolare adevărată în iluzie, așa că trebuie să încercăm, cum spunea Václav Havel, „să trăim în adevăr".

Această carte este o colecție de portrete, aranjate în ordine istorică, fiecare dedicat unei singure persoane aflate într-o situație extremă, care a folosit tradițiile pe care le-a moștenit pentru a căuta consolare. După cum vom vedea, nu au reușit întotdeauna, dar putem învăța din luptele lor și putem găsi speranță în exemplele lor. Începe cu Cartea lui Iov și se încheie cu Anna Ahmatova, Primo Levi, Albert Camus, Václav Havel și Cicely Saunders. Sper că alegerile mele nu vor părea arbitrare. S-ar fi putut scrie o altă carte despre ceea ce au învățat europenii din sursele de consolare asiatice, africane sau musulmane. Am încercat să arăt cum tradițiile de consolare create pe parcursul a mii de ani în tradiția europeană pot și astăzi să ne inspire. Ce învățăm că putem folosi în aceste vremuri întunecate? Ceva foarte simplu. Nu suntem singuri — niciodată n-am fost.

1 Dante, Divina comedie, în traducerea lui George Coșbuc, ediție îngrijită și comentată de Ramiro Ortiz, Polirom, Iași: 2000, Infernul XXVII, 118, p. 227 (N.t.).

Capitolul 1

Vocea din vârtejul de vânt

Cartea lui Iov și Cartea Psalmilor

Consolarea este posibilă numai dacă speranța e posibilă, iar speranța este posibilă numai dacă viața are pentru noi un sens. Dacă am crede cu adevărat că viața este absurdă, un șir de evenimente întâmplătoare ce vin unul după altul, fără vreo domolire sau vreun răgaz, și care se încheie cu moartea, atunci resemnarea, plăcerea nepăsătoare, fuga, sinuciderea — absolut orice — ar avea sens, dar nu consolare. Speranța de care avem nevoie pentru consolare depinde de credința că existența noastră este semnificativă sau că, prin eforturile noastre, poate căpăta un sens. Aceasta este credința care ne permite să trăim în așteptarea redresării și a reînnoirii. Consolarea depinde de această credință, fiind astfel o idee inevitabil religioasă, chiar dacă, așa cum vom vedea, sensul care ne dă speranță poate lua forme nereligioase, chiar antireligioase. Totuși trebuie să începem cu căutarea religioasă a sensului suferinței. Religiile îndeplinesc multe funcții, dintre care una este aceea de a consola, de a explica de ce ființele umane suferă și mor și de ce, în ciuda acestor fapte, ar trebui să trăim cu speranța.

De la începuturile istoriei scrise a omului — când ideile au fost notate pentru prima dată pe tăblițe de lut cu caractere cuneiforme sau pe benzi de papirus cu cerneală făcută din cenușă —, gânditorii și-au pus întrebarea esențială: cum poate fi susținută credința în experiența umană în fața suferinței, a pierderii și a morții? Religiile evreiești și creștine încep cu un refuz de a accepta că ne naștem doar pentru a suferi și a muri.

Profeții evrei sunt cei care pornesc această căutare a speranței, fiind astfel inițiatorii ideii occidentale de consolare. Ei și-au imaginat un Dumnezeu monoteist, atotputernic și atotștiutor, un legiuitor divin, însă apoi au fost nevoiți să explice de ce un asemenea Dumnezeu ar putea îngădui ca aceia care sunt drepți să sufere, iar nelegiuiții să prospere. Presupunând că lumea era creația unui Dumnezeu drept, profeții evrei ne-au lăsat moștenire problema pe care oamenii încearcă să o rezolve încă din vremea aceea: cum să ne păstrăm speranța și credința în fața nedreptății și cruzimii vieții. Fără o soluție la această problemă nu există consolare.

Multe texte din Biblia ebraică, Vechiul Testament, sunt o căutare susținută și chinuitoare a unui răspuns. Unul dintre acestea este Cartea lui Iov. Altul este Cartea Psalmilor. În legătură cu aceste texte, ne vom pune două întrebări: Cum au rezolvat ele problema?; și De ce, chiar și

în ziua de azi, când soluția — încrederea în dreptatea și îndurarea lui Dumnezeu — nu mai impune credința, aceste cărți continuă să-și păstreze puterea de a consola?

Nu știm aproape nimic despre autorul sau autorii Cărții lui Iov. Robert Alter, care a tradus textul în engleză, presupune că autorul a fost un poet extraordinar de sofisticat, cu o bună stăpânire a versificației aramaice, care a lucrat prin Orientul Mijlociu în secolul al V-lea sau al VI-lea î.Hr. E posibil, de asemenea, ca textul să nu aibă un singur autor, ci să fie o compilație de scrieri ale mai multor autori dintr-o perioadă mai lungă, ale căror texte au la bază mituri primitive, povești populare sau tradiții orale din vremuri și mai îndepărtate. În cazul acesta, Cartea lui Iov poate fi văzută ca fiind rezultatul imaginației colective a unor popoare întregi, împrumutând din surse aramaice și cananeene și de la triburi care s-au războit cu evreii doar pentru a face pace și a-și împărtăși tradițiile. Faptul că textul a supraviețuit și a fost încorporat în Biblia ebraică poate fi un exemplu de salvare a frumuseții în sine, cuvinte ce ajung atât de aproape de inimă, încât oricine le-a citit s-a simțit obligat să le salveze de la distrugere.

Cartea lui Iov imaginează un om care cândva s-a bucurat de o viață îmbelșugată — o sănătate de fier și o familie mulțumită, hambare pline cu animale și cereale, câmpuri cultivate ce se întindeau cât vedeai cu ochii —, pierzând însă totul pentru că Dumnezeu decide să-i pună credința la încercare. Este un Dumnezeu atotputernic, dar și unul cât se poate de uman prin susceptibilitatea sa la ispită și la sfaturi rele. Un personaj din poveste cunoscut sub numele de „satan“, pe care Alter îl traduce ca „potrivnic“, insinuează că credința lui Iov depinde doar de prosperitatea sa. Un om norocos, sugerează el, s-ar întoarce împotriva lui Dumnezeu dacă norocul s-ar întoarce împotriva lui.

Dumnezeu pune la încercare credința lui Iov trimițând triburi jefuitoare să-i măcelărească vitele, să dea foc clădirilor sale și să-i omoare copiii. Când mesagerul îl înștiințează pe Iov despre cele întâmplate — „Și doar eu singur am scăpat ca să-ți aduc vestea“ —, Iov începe să jelească, își rupe hainele de pe el, se rade în cap, se închină dinaintea lui Dumnezeu, însă credința lui nu cedează. În loc să-și dea frâu liber furiei sau întristării, el declară, potrivit versiunii King James a Bibliei: „Domnul a dat și Domnul a luat; binecuvântat fie numele Domnului“.

Și atunci potrivnicul șoptește la urechea lui Dumnezeu că „Tot ce are un om, va da pentru viața lui“. Ia lovește-i osul și carnea și vezi dacă-și mai păstrează credința. Și astfel Dumnezeu îl dă pe Iov pe mâna potrivnicului, avertizând doar să-i fie cruțată viața. Potrivnicul îl

acoperă pe Iov cu plăgi, însă acesta supraviețuiește, bolnav și sărac, în cenușa unei vetre reci, zgâriindu-și rănile. Soția îl mustră. „Blestemă pe Dumnezeu și mori“, strigă ea. Totuși, deși disperarea lui este neagră ca noaptea, Iov refuză să-l abandoneze pe Dumnezeul său.

În acest moment al poveștii, trei prieteni, care vor să-l aline pe Iov, se așază lângă el și, la început, îi împărtășesc durerea în tăcere. „Niciunul nu i-a vorbit un cuvânt, pentru că au văzut că mâhnirea lui era foarte mare.“ Pe rând, fiecare dintre ei încearcă să-l convingă să-și accepte soarta. Credința ta este pusă la încercare, îi spun, iar tu trebuie să înduri această încercare. Iov ascultă cu dinții încleștați, plin de amărăciune și câtuși de puțin convins. Nu poate fi consolat. Dumnezeu în care și-a pus toată încrederea, Dumnezeu pe care l-a iubit îl pedepsește fără niciun motiv. De ce îl mai ține Dumnezeu în viață, strigă el, când tânjește după moarte, „dar ea nu vine“?

Mângâietorii devin apoi mai critici. Disperarea lui Iov se va risipi, îi spun ei, numai atunci când își va recunoaște greșelile. „Să fie omul muritor mai drept decât Dumnezeu?“ În loc să se plângă, Iov ar trebui să fie cu adevărat recunoscător pentru suferințele lui, care nu-s decât pedeapsa greșelilor sale.

Însă Iov nu-i de aceeași părere. Nu numai răutatea absurdă a lui Dumnezeu este cea care îl chinuie, ci și un nou sentiment al insignifianței cosmice a omenirii. „Omul născut din femeie are zile puţine şi este plin de tulburare.“ Cea mai neînsemnată plantă sau cel mai mărunt copac moare odată cu venirea toamnei, pentru a renaște apoi în fiecare primăvară; omul însă moare o singură dată, iar oasele lui se risipesc în neființă. Speranța, spune Iov, depinde de credința că viața omului are însemnătate în ochii lui Dumnezeu. Dar dacă nu avem nicio importanță?

Mângâietorii profită de faptul că Iov își acceptă propria neînsemnătate pentru a-i înfrânge și mai mult mândria, însă Iov se apără. Tocmai disperarea lui este un mod de a insista cu orice preț asupra propriei sale importanțe în planul esențial al lucrurilor. În disperarea lui, Iov se îndreaptă spre blasfemie, întrebând ce este acest Dumnezeu pe care el îl venerează? De ce ascultăm pe cineva care ne chinuie?

Mângâietorii încearcă să-l convingă că drumul spre consolare constă în acceptarea răspunderii pentru nenorocirile lui. Iov refuză. El și-a păstrat credința în Dumnezeu. A acceptat ceea ce a dat Dumnezeu, precum și ceea ce a luat. Ce să mai facă? Să-și mărturisească vina, când de fapt se crede nevinovat? „Dreptatea mea o ţin strâns şi nu îi voi da drumul.“

Umilirea de sine, răspunde Iov, este calea nu spre consolare, ci spre umilință. Așa încât nu va mai accepta sfaturi de la acești „doctori de nimic“. Nu sunt auzit, le spune el, nici de voi, nici de Dumnezeu. Nu există consolare dacă nu ești auzit. Lui nu-i mai pasă de ceea ce oamenii au să-i spună. Conflictul lui este cu Dumnezeu. „Aş vorbi celui Atotputernic şi doresc să mă judec cu Dumnezeu.“

Acest personaj acoperit cu răni, sărac și abandonat, în zdrențe e o invenție uimitoare: este adevăratul strămoș al tuturor marilor nedreptățiți ai literaturii, până la regele Lear și dincolo de el. Iov își agită pumnul spre cer. „Aș vorbi“, tună el, „și nu m-aș teme de el, pentru că nu așa sunt eu.“

Iov își asumă dreptul de a răspunde, de a cere explicații. Este venerația ca dialog și argumentare. În acest text și în tradiția profetică ebraică, căutarea consolării de către ființa umană devine o cerere de validare divină, un strigăt ce insistă asupra dreptului ei de a fi auzită.

Dumnezeul lui Iov nu tace. Vorbește din vârtejul de vânt într-o tiradă maiestuoasă. Cine — vrea el să știe — îndrăznește să-l provoace? Își dă seama Iov cât de mare e puterea sa? „Unde erai tu când aşezam temeliile pământului?“ Cum de îndrăznește o simplă ființă umană să pună la îndoială puterea celui care a pus pe cer stelele dimineții, care a creat marea, care a încins pământul cu nori? Cine ești tu, ca să-mi spui ce să fac? Cum îndrăznești, strigă Dumnezeu, să mă acuzi de suferința ta?

„Mă vei condamna, ca să poți fi drept?“

În ochii lui Dumnezeu, Iov este nepermis de arogant, pentru că îndrăznește să-l acuze pe Dumnezeu pentru chinurile sale. Iov trebuie să se împace cu ceea ce nu poate să înțeleagă.

Vocea din vârtejul de vânt insistă pe supunere, dar conferă și recunoaștere. Odată ce vocea își încetează tirada, Iov știe că Dumnezeu l-a auzit și acceptă că trebuie să se împace cu o putere divină pe care nu poate spera să o înțeleagă. Împăcarea lui cu Dumnezeu începe prin a-și recunoaște ignoranța, dar nu și vinovăția. „Am spus ce nu am înţeles... lucruri prea minunate pentru mine, pe care nu le-am cunoscut.“ După ce a vorbit și a fost ascultat, în capitularea sa există acum o demnitate, pentru că preferă mai degrabă să renunțe la durere decât să-și recunoască vina: „De aceea mă detest şi mă pocăiesc în ţărână şi cenuşă“.

Un prieten erudit îmi spune că termenul în ebraică pentru „și mă

pocăiesc“ este v’nikhamti, de la rădăcina N-Kh-M. Este același cuvânt pentru consolare. Când versiunea King James a Bibliei redă cuvintele din Isaia prin „Mângâiați-vă, poporul meu“, în ebraică se spune nakhamu, de la aceeași rădăcină N-Kh-M, care se traduce mai literal prin „Să fiți consolați“. Limba ebraică leagă ideea de consolare de o schimbare de atitudine față de durerea însăși. Durerea poate fi o obsesie neclintită, iar durerea lui Iov este de felul acesta. El nu poate fi consolat câtă vreme nu se poate gândi decât la sine și la soarta lui. Când acceptă că Dumnezeu este de nepătruns și incognoscibil, când încetează să se fixeze asupra inocenței sale și acceptă ordinea imposibil de cunoscut a lui Dumnezeu, își regăsește viața anterioară. Consolarea poate să nu necesite recunoașterea vinovăției, însă necesită pocăință și acceptare.

Oare așa trebuie să înțelegem ceea ce Dumnezeu cere și Iov acceptă? Că Dumnezeu nu-l va consola pe Iov decât dacă Iov se pocăiește? Dacă ar fi așa, atunci, în lumea lui Dumnezeu, consolarea e posibilă doar dacă cei care jelesc își înăbușă durerea și i se supun lui Dumnezeu, ascultându-l nesmintit.

Cu toate acestea, nu doar la asta se reduce această poveste întunecată. Cartea lui Iov vrea, de asemenea, să observăm că, în loc să le mulțumească celor trei mângâietori ai lui Iov, Dumnezeu îi mustră. „Nu aţi vorbit despre mine ce este drept, cum a făcut servitorul meu Iov.“

Mângâietorii lui Iov au încercat să-i aline disperarea explicându-i suferința. Ei oferiseră o justificare a faptului că Dumnezeu abate chinuri asupra unui om nevinovat. Probabil că aceasta le reproșează Dumnezeu — că și-au luat libertatea să explice. Consolarea falsă de genul celei oferite de mângâietorii lui Iov nu reușește să aline tocmai pentru că pretinde să explice — deoarece, în cazul lui Iov, sugerează că a obținut ceea ce merita.

Dumnezeu, în povestea lui Iov, cere supunere absolută ca o condiție a consolării — însă mai cere ceva: devotament față de adevărul cuiva. Iov a refuzat să-și recunoască vinovăția. El a cerut ca inocența lui să fie recunoscută atât de către Dumnezeu, cât și de falșii mângâietori. Paradoxal, el și-a păstrat credința cerând dreptate. A cere dreptate înseamnă a fi încredințat că lumea este suficient de importantă pentru ca dreptatea să fie posibilă și că Dumnezeu are puterea să o acorde. Dacă această interpretare este corectă, naratorul poveștii lui Iov vrea să înțelegem că, dacă există consolare în supunere, atunci ea nu există în resemnarea neputincioasă. Dacă aplicăm această idee propriilor noastre vieți, consolarea ne poate ridica din adâncul disperării doar

dacă avem curaj să cerem să ni se recunoască, de către noi înșine și de către ceilalți, realitatea suferinței noastre și să refuzăm falsele consolări ale celor care neagă ceea ce am îndurat sau care susțin că suferințele noastre sunt justificate. Povestea ne îndeamnă, de asemenea, să renunțăm la întrebarea care ne chinuie atât de des atunci când suntem cuprinși de amărăciune: De ce eu? Dumnezeu îi spune lui Iov — și, astfel, ne spune nouă — că aceasta nu e o întrebare la care să existe răspuns.

În ultimele rânduri ale parabolei, ca și când ar fi fost răsplătit pentru această nouă înțelegere, Iov și-a recuperat bogățiile, familia, casa și sănătatea. Cartea lui Iov se încheie spunându-ne că Iov a murit în cele din urmă, „bătrân și plin de zile“, împăcat cu Dumnezeul său.

Cartea lui Iov este o relatare a ordinii lumii în care consolarea este posibilă, căci cerurile nu tac. Ființa umană face parte din această lume, nu e înstrăinată de ea, și chiar dacă ordinea ei poate fi de nepătruns, este posibil ca Iov să accepte că suferința lui, oricât de insuportabilă, are sens în ochii lui Dumnezeu ca o punere la încercare a credinței sale. Nedreptatea lumii lui Dumnezeu poate fi greu de suportat, însă această lume este opera unei inteligențe care depășește puterea noastră de înțelegere, și nu rodul unei întâmplări aleatorii și lipsite de sens.

Astăzi, cei care încă vorbesc cu Dumnezeu, asemenea lui Iov, trăiesc cu speranța că rugăciunile lor vor primi răspuns, știind totuși că Dumnezeu ar putea să nu răspundă. Mângâierea celui care se roagă este dată de rostirea lor și de comuniunea cu sinele care rezultă în urma acestui proces. Adepții rugăciunii nu se mai așteaptă să audă vocea din vârtejul de vânt. În vremea de azi ne-am obișnuit să-l așteptăm pe Dumnezeu în tăcere.

Marea gânditoare și adepta misticismului religios Simone Weil, care a murit în 1943, a reflectat profund asupra poveștii lui Iov. Ea a privit întotdeauna relația sa cu Dumnezeu ca o formă de așteptare, răbdătoare și plină de speranță. Nu aștepta să fie consolată, spunea ea, pur și simplu pentru a-i simți prezența. În Așteptându-l pe Godot, de Beckett, această viziune a relației umane cu divinul a devenit mai întunecată și mai comică. Vladimir și Estragon așteaptă și vorbesc și așteaptă, și nimeni nu le vorbește din aerul din jur. Ne-am obișnuit cu tăcerea.

Și atunci, cum e posibilă o identificare cu povestea lui Iov în cazul celor care nu se vor decide niciodată să-l accepte pe Dumnezeul lui Iov sau să aștepte ca acesta să le vorbească? Orice am crede despre Iov și Dumnezeul său, de aici trebuie să începem orice istorie a ideii de

consolare, deoarece povestea înfățișează cât se poate de limpede situația omului. Povestea lui Iov ne spune că suntem sortiți să îndurăm dureri și suferințe fără vreo semnificație aparentă, momente când existența este un chin, când știm ce înseamnă să fii cu adevărat de neconsolat. Dar, ca și Iov, trebuie să învățăm să suportăm, trebuie să ținem cu toată puterea de adevărul a ceea ce am trăit și să refuzăm falsele consolări, cum ar fi aceea de a crede că ne merităm suferința. Ar trebui să refuzăm povara vinovăției și să luptăm din răsputeri pentru a înțelege sensul vieții noastre. Nu suntem condamnați la tăcere veșnică, la lipsă de sens. Poate fi găsit un răspuns în vârtejul de vânt, în întâlnirea veșnic neliniștită a ființei umane cu destinul ei — dar, pentru a găsi răspunsul adevărat pentru noi, va trebui să fim la fel de curajoși ca omul în zdrențe care a îndrăznit să-și ridice pumnul spre cer.

Domnul este păstorul meu; nu voi duce lipsă de nimic.

El mă culcă în păşuni verzi, mă conduce lângă ape liniștite.

El îmi înviorează sufletul, mă conduce pe cărările dreptății datorită numelui său.

Chiar dacă umblu prin valea umbrei morţii, nu mă voi teme de niciun rău: căci tu eşti cu mine; toiagul tău și nuiaua ta, ele mă mângâie.

Tu întinzi masa înaintea mea în faţa duşmanilor mei; îmi ungi capul cu untdelemn; şi paharul meu se revarsă.

Da, bunătatea şi îndurarea mă vor urma în toate zilele vieţii mele şi voi locui în casa Domnului pentru totdeauna.

Acestea sunt unele dintre cele mai consolatoare cuvinte care s-au scris vreodată. Dacă ești îndurerat, Psalmul 23 te poate ajuta să străbați întunericul. Dacă ești în închisoare, acestea sunt cuvintele pe care ți le-ar putea citi un capelan. Odinioară, când bărbați și femei urcau pe eșafod, probabil că acestea erau ultimele cuvinte pe care le auzeau.

În Cartea lui Iov, Iov este consolat de apariția lui Dumnezeu în vârtejul de vânt, prin recunoașterea demnității sale de către Dumnezeu, chiar și în suferință. Dar noi? Dacă nu avem credința lui Iov, dacă nu credem în Dumnezeu, de ce ne înduioșează psalmul? De ce, în sala din Utrecht, ochii oamenilor s-au umplut de lacrimi de recunoștință?

Este ușor de înțeles de ce aceste cuvinte aduc mângâiere — sunt frumoase, formulate ritmic, incantatorii. Dar consolarea e mai mult de atât. În ce fel conțin ele un mesaj de speranță? Și de ce credem în el?

Iov este consolat deoarece își termină viața în siguranță, supus ordinii cosmice a lui Dumnezeu, chiar dacă nu o înțelege. Astăzi putem să admirăm frumusețea acestei concepții și chiar să ne dorim să fie adevărată, însă nostalgia după certitudini risipite este o mângâiere trecătoare. Consolarea ar trebui să aibă un element de plauzibilitate durabilă, altfel speranța pe care ne-o dă nu va rezista viitoarelor încercări.

Nu putem citi psalmii așa cum o fac credincioșii, ca testamente ale credinței într-o ordine divină, dar putem găsi consolare prin conectarea la un lanț de semnificații ce se întinde până la începuturile exprimării umane, iar dacă lanțul se păstrează neîntrerupt, se va întinde până departe în viitor, oferind consolare unor generații încă nenăscute.

Dacă textele în sine au supraviețuit, autorii lor au dispărut. Le spunem psalmiști, dar nu știm nimic despre ei. Erau adepți ai unui cult sau rabini de la începuturile credinței evreiești? Printre ei ar fi putut exista și femei? Într-o epocă în care cunoaștem viața unui autor la fel de bine ca pe cărțile lui, dacă nu chiar mai bine, e un lucru bun să fim impresionați de autori despre care nu știm nimic.

Psalmii sunt un palimpsest, o stratificare de semnificații realizată de-a lungul mai multor generații, de la adoratorii lui Baal, metafizica cananeană și monoteismul în formare care a dus la apariția iudaismului. Sunt texte care împrumută, fură și mediază credințe ale căror doctrine s-au pierdut, dar ale căror frici și exaltări supraviețuiesc în fragmentele care au ajuns până la noi.

Psalmii nu au supraviețuit fără să fie afectați. Savanții pot arăta unde se întrerup rândurile, unde s-a strecurat greșeala vreunui copist. Nu ne putem da seama care ar putea fi semnificația anumitor rânduri sau de ce un rând urmează altuia, ce metafizică este implicată — de exemplu, în cuvântul ebraic original pe care Biblia King James îl traduce prin suflet, dar care, potrivit lui Robert Alter, ar putea de fapt să însemne ceva mai apropiat de vitalitate sau forța vieții. Textul psalmilor nu este întru totul definitivat. Vreme de mii de ani lecturile creștine s-au confruntat cu cele evreiești. Traducerile moderne variază atât de mult, încât te întrebi dacă e vorba de același psalm. Prin urmare, supraviețuirea lor — și continuitatea consolării — nu se poate datora predării reverențioase a unui text sfânt de la un grup de cărturari la

următorul, ci mai degrabă unui soi de dispută acerbă, în care textul a fost tratat cu brutalitate, înșfăcat dintr-o credință și aruncat alteia, salvat din flăcări, ascuns sub pământ, transportat clandestin în loc sigur, prețuit, dar și manipulat, cu bună- sau cu rea-credință.

Psalmii sunt cântece, atât de laudă, cât și de jale, iar textele care au supraviețuit conțin simboluri muzicale și indicații de folosire a anumitor instrumente, probabil ca parte a unei venerații cultice ale cărei urme au dispărut. Nu mai știm care erau acele instrumente muzicale sau cum ar fi putut suna. Însă acest lucru nu a împiedicat muzicieni din fiecare generație, de la psalmodierile primelor mănăstiri până la compozitori contemporani, să pună cuvintele pe muzică. Din acest motiv, suntem mai mult decât moștenitorii pasivi ai unui dar misterios venit din trecut. În viitorul îndepărtat, compozitorii și artiștii vor continua să pună aceste cuvinte pe noi forme de muzică, iar corurile, de felul celor de la Utrecht, vor continua să le cânte multă vreme după ce noi vom fi dispărut.

Când citești Psalmii este ca și cum ai călca printre ruine — prin fața unei coloane retezate, pe deasupra unei pietre de vatră purtând amprenta unor pași, coborând într-o criptă în care simți mirosul de piatră umedă și îți treci palmele pe suprafața mortarului, îți adâncești degetul în marcajele zidarilor și intri în contact cu meșterii anonimi care au construit cu atâta măiestrie. Și atunci, împreună cu zidarii, cu psalmiștii, descoperi că aparții unui lanț de semnificații care a păstrat în permanență credința laolaltă cu frumusețea.

Acest lanț începe cu evreii din vechime care au adunat diferitele versiuni ale celor 150 de psalmi ce erau atunci în circulație și le-au ordonat în cadrul Bibliei ebraice, continuând apoi cu cărturarii greci care au transcris textul ebraic, cu primii copiști creștini și medievali care l-au transpus în latină, apoi cu primii tipografi care l-au redat în limbile vernaculare europene și până la comitetul ecleziastic englez care, sub autoritatea „temutului său suveran", a revăzut textele grecești, ebraice și latine pentru ca, în 1611, să ofere vorbitorilor de limbă engleză ritmul maiestuos al versiunii King James.

Pe lângă faptul că ne înrădăcinează în timpuri străvechi, de-a lungul veacurilor, psalmii le-au permis bărbaților și femeilor aflați în suferință să înțeleagă caracterul comun al experienței lor. Psalmul 137 — „Lângă râurile Babilonului, acolo ne-am așezat, da, am plâns când ne-am amintit de Sion" — le amintește evreilor de astăzi că se înrudesc cu strămoșii lor din captivitatea babiloniană. Însă vorbește și despre suferința popoarelor din Africa, trimise să muncească plantațiile din coloniile americane și din Caraibe. Psalmii sunt o sursă

a cântecelor religioase intonate de sclavi, iar apoi de oameni eliberați care au creat puternica tradiție gospel a Bisericii afro-americane. În Psalmul 137, porunca sacră adresată poporului evreu — „Dacă te voi uita, Ierusalime, să mi se usuce mâna dreaptă, să mi se lipească limba de cerul gurii“ — este o avertizare pentru oricine a gustat vreodată amărăciunea exilului. Psalmul înțelege și mânia nesfârșită a celor care au fost alungați din țara lor. Textul începe cu o plângere și se termină cu furie, îndreptată împotriva tiranilor babilonieni. „Ferice de cel ce îţi răsplăteşte aşa cum ne-ai făcut tu nouă“, spune psalmistul, după care aruncă blestemul înfricoșător: „Ferice de cel ce ia şi zdrobeşte pe micuţii tăi de pietre“. Autoritatea psalmilor constă în capacitatea lor de a exprima nu numai durerea și pierderea, dar și furia nimicitoare.

Psalmii ne spun despre creatorii acestei tradiții că au fost bărbați și femei la fel ca noi. Știau ce înseamnă să suferi exilul și pierderea, să te temi de moarte și de agonie. Cea mai cumplită disperare, după cum știau prea bine, e să te simți singur. Consolarea pe care o oferă este certitudinea că și alții s-au simțit la fel ca noi și că nu suntem singuri în furia și disperarea noastră, în tânjirea noastră după zile mai bune.

Mângâierea depinde de această recunoaștere. A consola pe cineva înseamnă a spune, iar și iar: Știu, știu. Împărtășim ceea ce am suferit, astfel încât alții vor ști că nu sunt singuri. Este cel mai important și mai dificil exercițiu de solidaritate care ne revine vreodată. Aceasta este datoria pe care psalmiștii ne sfătuiesc să ne-o asumăm, în imagini străvechi, dar ușor de recunoscut. Ne spun cum să facem acest lucru, îndemnându-ne să fim sinceri. Nu putem consola, dacă nu suntem sinceri. Printre adevărurile pe care ne sfătuiesc să le spunem este să recunoaștem ce înseamnă să simți o frică ce te împietrește:

Sunt turnat ca apa şi toate oasele mele sunt scrântite.

Psalmiștii au cunoscut pustiirea:

Inima mea este lovită şi uscată precum iarba, încât uit să-mi mănânc pâinea.

Și au înțeles singurătatea noastră:

Veghez şi sunt ca o vrabie singură pe acoperişul casei.

Psalmiștii au cunoscut și experiența insuportabilă de a aștepta în zadar o alinare. Ei sunt atenți la durerea strigătelor neauzite, a disperării rămase fără răspuns:

Până când vei uita de mine, Doamne? Până când îţi vei ascunde faţa de mine?

Psalmiștii nu se îndoiesc de existența lui Dumnezeu — iar acest lucru face ca angoasa lor să fie diferită de a noastră —, însă există o alinare în așteptarea lor plină de îndoială a unui semn al harului și milostivirii sale. Îndoielile psalmistului ne pot elibera de nostalgie spirituală, de sentimentul că există o lume a certitudinii pe care nu o putem regăsi nicicând. Psalmii ne ajută să înțelegem că nu există o eră umană, fie și una în care credința în Dumnezeu este de nezdruncinat, în care să nu apară îndoiala și angoasa față de caracterul său de nepătruns.

Îndoiala, repetă psalmiștii la nesfârșit, este intrinsecă credinței. Este aiurea să crezi despre credință că ar putea oferi certitudine. După cum spune un înțelept prieten al meu, îndoiala este pentru certitudine ceea ce umbra este pentru lumină. Îndoiala pune credința la încercare și o aprofundează, spun psalmiștii. O viață în credință ar trebui să fie o încercare a rezistenței umane, iar dacă găsim credința cu prețul uscăciunii noastre interioare, psalmiștii ne spun să nu ne temem de disperare. De la cunoașterea disperării, ne învață psalmii, ajungem să știm ce este de fapt speranța, iar amintirea disperării ne poate face să luptăm din greu pentru a trăi în speranță. Plânsul nostru, spune psalmistul, poate dura o noapte, „dar bucuria vine dimineața“.

Această dualitate speranță-disperare este intrinsecă structurii psalmilor. Modelul lor recurent este plângere urmată de afirmare, astfel încât orice consolare — prin credința în puterea și îndurarea lui Dumnezeu — se câștigă, ca să spunem așa, printr-o concentrare stăruitoare asupra a ceea ce a dictat, de fapt, căutarea consolării. Un psalm care începe aproape cu un sentiment de disperare — „Zilele mele sunt ca o umbră care trece“ — se încheie cu o afirmare a ordinii divine și a continuității omului în timp: „Dar tu eşti acelaşi şi anii tăi nu vor avea sfârşit“.

La fel ca Iov, psalmiștii se angajează într-un dialog susținut cu Dumnezeu, cerându-i să explice decalajul intolerabil dintre lumea așa cum este ea și lumea așa cum și-ar dori ei să fie. Psalmiștii fac mai

mult decât să aștepte să se facă dreptate — întreabă de ce dorința lor nu pare să se împlinească vreodată: „Până când vei judeca nedrept şi vei părtini pe cei nelegiuiți?“ Și îndrăznesc efectiv să-i ofere lui Dumnezeu o viziune a dreptății ca model pe care ar trebui să-l urmeze: „Apără pe sărac şi pe cei fără tată: dă dreptate celui umil şi nevoiaş“. La fel ca Iov, psalmiștii îndrăznesc să afirme că oamenii știu ce este dreptatea. De ce Dumnezeu nu pare să înțeleagă lucrul ăsta? Psalmii exprimă obsesiv un paradox despre situația noastră: în ciuda tuturor păcatelor și eșecurilor noastre, ne putem imagina, totuși, cu perfectă claritate, cum ar arăta o lume dreaptă. Totuși, din motive pe care el le cunoaște cel mai bine, Dumnezeul nostru atotputernic ne refuză această lume perfectă. Consolarea pe care o oferă psalmiștii este că, într-o bună zi, Mesia va apărea pe pământ pentru a ne conduce în lumea perfectă. Până atunci însă, așteptăm, sperăm și ne rugăm, tânjind după dreptate aici, pe pământ. Abia în orașele-state grecești din secolul al V-lea î.Hr. încep oamenii să-și imagineze un nou tip de activitate — căreia îi spun politică — ce presupune că dreptatea nu poate fi lăsată pe mâna zeilor. Trebuie să fie înfăptuită de oameni.

În cele din urmă, putem să înțelegem acele lacrimi de recunoștință dintr-o sală de concerte din Utrecht, să ne dăm seama de ce, într-o lume modernă a necredinței, texte antice de felul Cărții lui Iov și Cărții Psalmilor își păstrează încă puterea de a consola. Este vorba de capacitatea lor extraordinară de a da glas propriilor noastre îndoieli, sentimentului nostru exasperant privind caracterul de nepătruns al lumii, lipsa dreptății, cruzimea sorții și dorința noastră neostoită de a avea o lume în care experiența noastră să-și afle confirmarea și sensul. Tocmai faptul că aceste texte s-au păstrat vreme de mii de ani, fiind recitate, copiate, salvate din flăcări, ne dă de înțeles că nu suntem singuri în încercarea noastră de a da sens lumii și existenței noastre. Nu trebuie să credem în Dumnezeu pentru a crede acest lucru, însă avem nevoie să credem în ființa umană și în lanțul de semnificații pe care l-am moștenit.

Capitolul 2

Așteptându-l pe Mesia

Epistolele lui Pavel

Cel care a creat un nou limbaj de consolare creștină din tradiția profetică evreiască s-a născut în familia unui meșteșugar dintr-un oraș de provincie, la periferia socială și geografică a lumii romane. Era, după cum el însuși se descrie, un tânăr zelot evreu dintr-o familie de fabricanți de pânze de corăbii și de corturi dintr-un oraș portuar în care se vorbea greaca, Tars, capitala administrativă romană a unei regiuni numite Cilicia, situată în sud-estul Turciei de azi. Prin zelot, un cuvânt pe care îl rostea cu mândrie, înțelegea o persoană care-și duce viața așteptând venirea unui Mesia, după cum se profețise în Isaia, Ieremia și în Psalmi. Era fariseu, membru al unei secte evreiești care urmărea respectarea strictă a legii evreiești în mijlocul unui oraș comercial roman păgân. Pentru un tânăr înfocat, la vreo douăzeci de ani, tentații erau la tot pasul, iar legământul său față de Dumnezeu și Tora a fost pus la încercare în lupanarele și cârciumile din jur, precum și în disputele legate de politică și religie ce se încingeau între negustorii și meșteșugarii înghesuiți în piețele și pe străduțele din Tars.

Numit Saul la naștere, avea o figură respingătoare, un temperament aprig și era slobod la gură, și a ajuns la vârsta majoratului exact în perioada când un alt zelot, fiu de tâmplar, a început să propovăduiască pe dealurile Iudeii că el ar fi Mesia pe care îl promiseseră profeții lui Israel.

Conducătorii evrei de la Ierusalim ar fi putut ignora manifestările lui Iisus din Nazaret în favoarea săracilor sau obrăznicia lui de a pretinde că este Mesia, din moment ce în trecut mai fuseseră mulți asemenea zurbagii; însă nu au putut sta cu mâinile în sân când a intrat cu pași hotărâți în Templu, sediul puterii lor, a răsturnat mesele zarafilor și a acuzat autoritățile religioase că au permis ca locul sfânt să devină bârlog de hoți. Așa încât, înfuriați, l-au predat autorităților romane de ocupație. Unii guvernatori romani ar fi putut să nu bage în seamă asemenea agitatori. Ce treabă avea Roma cu disputele dintre evrei? Însă acesta susținea sus și tare că a venit la Ierusalim ca să răstoarne orice autoritate pământească și să aducă împărăția lui Dumnezeu. Iar asta însemna rebeliune și răzvrătire, motiv pentru care fiul tâmplarului a fost răstignit.

De obicei, o asemenea demonstrație de forță i-ar fi potolit pe localnici, însă această erezie, spre deosebire de multe altele, a refuzat să se

stingă. Discipolii predicatorului s-au împrăștiat, dar apoi s-au reunit treptat, spunând peste tot că liderul lor crucificat ar fi reapărut de fapt în carne și oase, ceea ce dovedea că este Mesia, așa cum spusese el, așa încât cei care credeau în el puteau trăi sperând la a Doua Lui Venire. Comunități paleocreștine au început să se formeze în sânul lumii evreiești, având bunuri în comun, făcând acte caritabile, stabilind un set de ritualuri — pâinea și vinul, amintind de Cina cea de taină — și o organizare rudimentară. În orice moment, ei credeau că se pregătesc pentru sfârșitul timpului profețit în Samuel, Daniel, Isaia și în Deuteronom.

La vreo doi ani după răstignirea lui Iisus, în jurul anului 33 d.Hr., membrii unei sinagogi vorbitoare de greacă din Ierusalim au târât pe unul dintre credincioșii din congregația lor, un individ pe nume Ștefan, în fața Sinedriului — tribunalul evreiesc din Ierusalim —, sub acuzația că a predicat că adepții lui Iisus aveau să distrugă sinagoga și să modifice legile lui Moise. Saul s-a dus la proces, unde a auzit discursul rostit de Ștefan în apărarea lui.

Ștefan susținea că nu el a hulit împotriva lui Moise, ci acuzatorii săi. Nu-și aminteau cum poporul lui Israel l-a împiedicat pe Moise să ajungă pe pământul făgăduinței? Oare nu făceau și ei exact același lucru, persecutându-i pe cei care erau mai credincioși decât dânșii poruncii lui Dumnezeu? Au uitat că Moise fusese cel care a prorocit că Dumnezeu le va trimite un profet? Dar în loc să-și dea seama că acest profet era Iisus, l-au predat pentru a fi răstignit. Sunteți la fel ca părinții voștri! a exclamat Ștefan. A existat vreun profet pe care părinții voștri să nu-l fi persecutat?

Discursul lui Ștefan a stârnit un vacarm asurzitor. Unii și-au acoperit urechile, ca să nu fie nevoiți să asculte blasfemia; alții l-au apucat și l-au târât într-un loc din afara orașului. Iar acolo i-au legat mâinile la spate, au format un cerc în jurul lui și au început să-l lovească cu pietre. Unul dintre cei care erau de față și au urmat mulțimea dincolo de porțile orașului pentru a privi lapidarea a fost Saul.

A fost o experiență pe care nu a uitat-o niciodată: să privești un om murind în felul acela, încercând fără speranță să se apere de lovituri, clătinându-se, însângerat, într-un nor de praf, asaltat cu strigăte de ură, căzând apoi în genunchi, uimit, pe jumătate mort. Saul a văzut probabil totul, asurzit de incantațiile sângeroase și strigătele batjocoritoare. Au venit și prieteni de-ai lui Ștefan, dar nu au putut să intervină și au spus despre Ștefan că a strigat: „Doamne Iisuse, primește duhul meu“. Unii chiar au afirmat că ultimele sale cuvinte au fost: „Doamne, nu le socoti păcatul acesta“, căzând apoi pentru ultima

dată.

Prima reacție a lui Saul în fața acestui eveniment traumatic a fost negarea radicală. S-a înrolat în rândurile executorilor farisei urmărindu-i pe credincioșii care dădeau ascultare unor asemenea rebeli. Au fost cazuri când a aplicat cele treizeci și nouă de lovituri de bici cu care erau pedepsiți în mod obișnuit cei care încălcau legea evreiască. S-a dus la Damasc pentru a distruge secta de acolo. Pe drumul dintre Ierusalim și Damasc, cu amintirea morții lui Ștefan în minte, iar privirile pline de frică și de ură ale celor pe care îi biciuise apăsându-i sufletul, a auzit o voce precum aceea care i se adresase lui Iov din vârtejul de vânt, de data aceasta ieșind dintr-o lumină orbitoare coborâtă din cer:

Saule, Saule, de ce mă persecuți?

A căzut de pe cal și a rămas întins la pământ, năucit, în timp ce vocea lui Iisus i-a spus să meargă la casa unui credincios creștin din Damasc și să aștepte instrucțiuni suplimentare.

Prăbușirea lui Saul pe drumul Damascului a fost o experiență de angoasă mentală atât de traumatizantă, încât l-a afectat și fizic. A rămas orb și neajutorat, reușind să ajungă la Damasc abia clătinându-se, sprijinit de cei care-l însoțeau, și ajuns acolo s-a adăpostit în întuneric, singur cu gândurile sale. Dar dacă tot ceea ce crezuse era greșit? Dacă cei pe care îi persecutase avuseseră dreptate? Dacă Dumnezeul lui Israel l-a trimis pe Mesia, iar el, în loc să-l aclame și să adere la cauza sa, i-a persecutat pe cei care văzuseră adevărul? În acele zile cât a trăit în întuneric în casa unui credincios din Damasc, lumea lui mentală s-a prăbușit.

Dar după ce și-a recăpătat vederea și și-a venit în fire, recuperarea sa a fost rapidă, iar convertirea deplină. Trecerea de la vechea credință la cea nouă nu avea să se realizeze în mod brutal, gândea el. În noua lui credință, ca și în cea veche, exista doar un singur Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel. Atât în viața lui veche, cât și în cea nouă, putea să țină legile evreiești și să atragă adepți la noua credință din rândurile fariseilor, ale celor care venerau zeii greco-romani și ale adepților stoicilor și epicureilor. Acum credea că Iisus era alesul, însă a înțeles și că venirea lui fusese prezisă de profeții evrei. Noul element decisiv era că Mesia le promitea credincioșilor viață veșnică. După ce și-a revenit la Damasc, s-a dus în pustie pentru a se purifica; când s-a întors la Ierusalim, era cu totul alt om — nu mai era Saul, se numea

Pavel.

Experiența convertirii l-a convins pe Pavel că, dacă Dumnezeu poruncea asta, fiecare dintre noi ar putea deveni o persoană nouă, chiar de la o zi la alta. „Iată, vă spun o taină: nu toţi vom adormi, însă toţi vom fi schimbaţi — într-o clipă, într-o clipire din ochi.“ O ființă umană nu era înlănțuită pe veci de obiceiuri, constrângeri, dependențe și nevoi. O persoană poate renaște din nou, izbăvită și menită unei vieți mai bune. Stoicii și epicureii clasici nu aveau o asemenea speranță: îți poți disciplina firea, îți poți controla impulsurile, dar nu poți deveni un om nou. Pavel și-a stabilit ca scop al vieții sale să-i convingă pe toți cei pe care îi întâlnea că Dumnezeu le poate schimba viața aici și acum, pregătindu-i pentru veșnicie.

În acel moment, în anul 34 sau 35 d.Hr., nu exista Biblia, nici Evangheliile lui Matei, Marcu, Luca sau Ioan, nu exista nici Faptele apostolilor, nu existau preoți sau episcopi, nici organizare ecleziastică, nimic altceva decât o tradiție orală păstrată de un grup restrâns de ucenici ai lui Iisus, pescari iudei, vameși și oameni de la țară care vorbeau mai ales aramaică. În comparație cu ei, Pavel era un cosmopolit — provenea dintr-un port la Mediterana, vorbea fluent greaca și era singurul dintre ei familiarizat deja cu rutele comerciale maritime și de pe uscat, care legau cele mai îndepărtate colțuri ale imperiului. Primii apostoli, conduși de Petru, au fost la început suspicioși în privința lui; însă el s-a năpustit în sinagogile din Ierusalim și a început să predice, folosind povestea propriei convertiri ca dovadă a puterii lui Dumnezeu. După cum a mărturisit chiar el, nu era un orator prea bun și nu era o prezență charismatică, însă avea o vulnerabilitate și un farmec care îi atrăgeau pe oameni. „Căci eu sunt ultimul dintre apostoli“, a spus el adresându-se comunității creștine din Corint, „și nu sunt vrednic să mă numesc apostol, pentru că am persecutat Biserica lui Dumnezeu. Dar sunt ceea ce sunt“, a zis, și, în plus, „am trudit mai mult decât toți ceilalți discipoli“.

Poate că muncise mai mult decât ei, însă primii apostoli ai lui Iisus continuau să fie suspicioși. Ei îl cunoscuseră pe Iisus. El nu. Ei se rugaseră împreună cu Iisus în Grădina Ghetsimani, pe când el nu. Însă le-a risipit îndoielile făcându-se indispensabil.

A înțeles că o sectă care dispunea pentru îndrumare doar de o tradiție orală nu avea să supraviețuiască. O tradiție orală nu are o autoritate centrală stabilă — iar fără o asemenea autoritate, grupul lor risca să se fragmenteze în secte rivale care aveau să fie zdrobite între ostilitățile îngemănate ale autorităților evreiești și romane. Într-un fel sau altul, dacă credința avea să supraviețuiască, trebuia să genereze un crez care

să fie păstrat în scris pentru a-i îndruma pe credincioși.

Epistolele lui Pavel adresate comunităților pe care le-a vizitat au oferit o asemenea îndrumare. Sunt documente practice, care încearcă să încurajeze, să pedepsească, să-i salveze pe cei căzuți în păcat, să clarifice dispute etice și teologice. Uneori și-a folosit scrisorile pentru a înăbuși lupte facționale și contestări ale autorității sale. Totuși, dacă la asta s-ar fi redus totul, probabil că n-ar fi rămas nicio urmă; însă acest fiu de fabricant de pânze de corăbii a făcut din Epistolele sale piatra de temelie a unei ortodoxii care a supraviețuit până în ziua de azi.

El a transformat creștinismul dintr-o sectă evreiască într-o credință universală deschisă tuturor. Ceilalți discipoli, în special Petru, erau circumspecți în privința celorlalte neamuri. Pavel gândea altfel. El provenea dintr-un port unde evrei și neevrei, adoratori păgâni, epicurei și stoici, toți concurau pe piață încercând să-și atragă loialitatea vecinilor și să încheie cu ei relații de afaceri. Pavel era de părere că Mesia venise să-i salveze pe toți. Pavel a fost cel care avea să declare, în epistola sa către galateni, mesajul cu adevărat revoluționar:

Nu este nici iudeu, nici grec, nu este nici rob, nici liber; nu este nici bărbat și nici femeie; fiindcă toți sunteţi una în Hristos Iisus.

Alinarea oferită în Vechiul Testament — de Cartea lui Iov și de Psalmi — fusese scrisă de și numai pentru poporul ales. Consolările oferite de filosofia stoică și de cea epicuriană — de Cicero și Seneca, Epicur și Epictet, la care vom reveni — au fost scrise pentru elitele grecești și romane. Pavel considera că apropiata venire a lui Mesia va aduce mântuire tuturor. Și a creat un limbaj de consolare care a fost primul și cel mai puternic limbaj al egalității umane din câte s-au creat vreodată, limbajul care, deși nerecunoscut în cea mai mare parte, stă la baza limbajelor seculare, revoluționare, socialiste, umaniste și liberale ale egalității, care au apărut mai târziu.

În vremurile din urmă, odată ce împărăția cerurilor va fi coborât pe pământ, toate ființele umane ar putea fi egale, Pavel știa lucrul ăsta, însă aici și acum, credincioșii trebuie să se adapteze la realitate. Doctrina sa afirma egalitatea dintre sclavi și oamenii liberi, dar nu-i sfătuia pe sclavi să se ridice împotriva stăpânilor lor; el afirma că, deși femeile și bărbații erau egali întru Hristos, femeile trebuie să asculte de soții lor. În privința stăpânirilor, Pavel nu a contestat niciodată autoritatea romană. El insista într-adevăr să i se acorde drepturile cuvenite unui cetățean roman. Să i se dea Cezarului, predicase

stăpânul său, iar el era credincios acestei porunci.

Până când Mesia avea să aducă o nouă lume a egalității revoluționare, gândea Pavel, credincioșii trebuiau să învețe să aibă răbdare și să îndure. Și el trebuia să învețe lucrul ăsta. Suferința, le spunea el adepților săi din Roma, aduce răbdare. „Răbdarea — virtute, iar virtutea — speranță.“ Un bărbat a învățat să se consoleze, le spunea el, acceptând o mare parte din suferințe. De-a lungul a treizeci de ani și mai bine cât a străbătut, ca predicator itinerant necăsătorit, drumurile solitare din partea estică a Imperiului Roman, el și-a adaptat mesajul de propovăduire a veștii bune la durerile și grijile oamenilor simpli cărora le slujea, oameni care voiau să creadă în venirea lui Mesia, dar simțeau și nevoia de a fi mângâiați pentru asprimea existenței lor de zi cu zi.

Acolo unde codurile epicuriene ale lumii romane spuneau că singura cale rațională în viață era să cauți plăcerea și să eviți suferința, noua credință făcea din suferință esența experienței umane, iar din cea mai șocantă imagine a acelei suferințe — o răstignire —, simbolul ei permanent.

Pavel a avut ideea de a-și modela discipolatul după însăși via dolorosa a lui Hristos. Suferința pune la încercare credința, dar în același timp face și dovada rezistenței sale. Pavel, care folosise el însuși biciul pe spinarea păcătoșilor evrei, atrăgea acum simpatia mărturisind că și el fusese bătut:

De cinci ori am primit de la iudei cele patruzeci de lovituri fără una. De trei ori am fost bătut cu vergile, o dată am fost bătut cu pietre. De trei ori am naufragiat; o zi și o noapte am rămas în largul mării. Deseori în călătorii, în pericole pe râuri, în pericole din partea tâlharilor, în pericole din partea compatrioților, în pericole din partea păgânilor, în pericole în cetate, în pericole în pustie, în pericole pe mare, în pericol printre frații falși. În muncă și trudă, deseori în privegheri, în foame și sete, adesea în posturi, în frig și fără haine. Și, pe lângă cele de afară, preocuparea mea de fiecare zi, îngrijorarea pentru toate bisericile.

Povestindu-și propriile umilințe, Pavel îi învăța pe credincioși să înnobileze însăși suferința, să înțeleagă că, așa cum Iisus a suferit pe cruce înainte de a se întoarce în slava sa, la fel și ei trebuie să sufere, în așteptarea mântuirii.

El a folosit Biblia ebraică drept sursă de inspirație și autoritate. A dat o altă formă voinței lui Avraam de a-i da ascultare lui Dumnezeu, chiar și cu prețul sacrificării fiului său Isaac, pentru a-și justifica doctrina alegerii suferinței ca dovadă supremă a credinței. Căci odată ce Isaac a fost cruțat, Avraam a fost răsplătit cu binecuvântarea supremă a lui Dumnezeu:

Te voi binecuvânta și îți voi înmulți urmașii ca stelele cerului și ca nisipul care este pe țărmul mării. Și urmașii tăi vor stăpâni cetățile dușmanilor lor. Prin urmașii tăi vor fi binecuvântate toate neamurile pământului, pentru că ai ascultat de glasul meu.

„Toate neamurile pământului“: iată mandatul de care avea nevoie Pavel pentru a transmite tuturor popoarelor vestea venirii lui Mesia.

La aproximativ zece ani după răstignirea lui Iisus, Pavel s-a stabilit în Tesalonic, o capitală greco-romană de pe Via Egnatia, drumul imperial ce se îndrepta spre est, plină de adepți ai zeilor păgâni, precum și de administratori și slujitori romani. A rămas acolo vreme de doi ani, ocupându-se cu meșteșugul fabricării pânzelor pentru corăbii, întemeind în același timp o congregație ce se întâlnea în casa unuia dintre credincioși. Când a ajuns, le-a promis că a Doua Venire, sfârșitul veacurilor, era iminentă.

Până când a plecat la Atena doi ani mai târziu, mai mulți dintre membrii congregației sale muriseră, iar restul se întrebau dacă prietenii lor plecați aveau să fie mântuiți și cât timp vor mai trebui să-și aștepte propria mântuire. Când Pavel a aflat despre tesalonicenii săi că se lepădaseră de credință, l-a trimis la ei pe ajutorul său de încredere, Timotei, cu o scrisoare prin care spera să-i readucă pe calea cea bună. Pavel le-a spus că întoarcerea iminentă a lui Iisus ar putea veni peste ei pe neașteptate, aducând nimicirea, ca durerile nașterii peste o femeie însărcinată. Dar când vor veni acele chinuri ale facerii, ei ar trebui să fie pregătiți pentru sfârșitul veacurilor și zorii paradisului:

Pentru că însuși Domnul va coborî din cer cu un strigăt, cu vocea arhanghelului și în sunetul trâmbiței lui Dumnezeu, și cei morți în Hristos vor învia mai întâi, apoi noi, cei vii, care vom fi rămas atunci, și vom fi răpiți împreună cu ei în nori ca să-l întâmpinăm pe Domnul în văzduh. Și astfel vom fi cu Domnul pentru totdeauna.

Prin urmare, le-a spus tesalonicenilor: „îmbărbătați-vă unii pe alții cu aceste cuvinte“. Nicicând nu a fost concepută o mai influentă idee de consolare. În locul îmbătrânirii și a decadenței, în locul fricii și a pierderii, ar veni un moment culminant în care timpul ar fi desființat, iar credincioșii ar trăi dincolo de pierderi și de durere, într-un prezent etern. Acest dor începuse cu profeții Vechiului Testament, însă Pavel a fost cel care l-a transformat într-un dor de fiecare zi, mai întâi a sute, apoi a mii, apoi a milioane de credincioși de-a lungul țărmurilor est-mediteraneene în primul secol de după Hristos.

Pavel credea cu fervoare că va trăi să-l vadă pe Mesia și predica congregațiilor sale că sosirea binecuvântată era iminentă. Dar când Mesia nu a venit, când dificila activitate misionară s-a întins de la câțiva ani la decenii, a început să recreeze mesajul extatic pentru a-i consola pe cei care așteptaseră deja destul de mult, care îi pierduseră pe cei dragi și se întrebau dacă promisiunea era în continuare adevărată. Ca un lider politic realist, care încearcă să țină comunități de credință neîncrezătoare strâns unite în jurul Mediteranei, Pavel s-a trezit obligat să construiască o retorică de speranță care să-i consoleze pe credincioși pentru o eliberare care nu părea să mai vină vreodată.

El a înțeles, de asemenea, un paradox: speranța devine credibilă doar dacă cei care speră își dau seama cât de greu este să scapi de îndoială și de disperare. Epistolele lui Pavel citează în multe locuri fragmente din Cartea lui Iov și din Psalmi, de parcă el ar fi înțeles că cuvintele alină numai dacă servesc de oglindă în care așa-zișii credincioși să-și poată reflecta propriile îndoieli.

Pavel era convingător pentru că nu a ascuns niciodată prețul pe care l-a plătit pentru că a crezut în propria sa veste bună. După ce a fost închis și abia a scăpat de moarte în timpul unei călătorii de misionariat în Asia Mică, a spus comunității din Corint că s-a întors la ei „în slăbiciune, cu mare frică și cuprins de neliniște“, într-o dispoziție atât de proastă încât avea nevoie de mângâierea lor ca să-i poată alina pe alții. Această mărturisire a propriei descurajări și mâhniri l-a ajutat să câștige și să păstreze încrederea confraților săi credincioși. În fragilitatea lui, ei au văzut imaginea propriei lor fragilități.

După primele energii extatice eliberate de convertirea sa, după primii ani petrecuți în Tesalonic, când și-a descoperit propriile aptitudini de organizator, teolog și lider spiritual, drumul credinței a devenit pentru Pavel tot mai aspru și mai greu de străbătut cu fiecare an care trecea. Era aruncat în stradă din sinagogi. Gloatele evreiești îl goneau din orașe. Guvernatorii îl băgau la închisoare. Comunități pe care el le

credea ferm devotate Domnului și-au pierdut credința sau au fost atrase de predicatori rivali. A fost întemnițat la Efes și la Filipi, iar în unele epistole scrise în închisoare s-a numit pe sine însuși, cu tristețe, „ambasador în lanțuri“. Când a părăsit Efesul, în jurul anului 55 d.Hr., după ce mai bine de douăzeci de ani străbătuse Marea Mediterană, le-a spus credincioșilor de acolo că pleacă la Ierusalim, deși se temea că va fi chemat în fața Sinedriului, așa cum fusese dus și Ștefan, și avea mari îndoieli — iar ei au plâns auzind lucrul ăsta — că îi va mai vedea vreodată. I-a avertizat pe efeseni că „vor intra printre voi lupi hrăpăreți, care nu vor cruța turma“. De ei depindea să reziste. El nu-i mai putea ajuta.

În Ierusalim, când a povestit din nou cum fusese martor la martiriul lui Ștefan, cum îi persecutase pe credincioși și cum fusese salvat pe drumul Damascului, evreii din oraș s-au revoltat — cerând să fie ucis — și a fost dus dinaintea Sinedriului. În sala de judecată, un fanatic l-a lovit în față, iar Pavel a izbucnit furios. Și, întorcându-se spre judecători, a strigat: „Tu șezi ca să mă judeci după Lege și totuși poruncești, împotriva Legii, să fiu lovit!“ Cuvintele sale erau un ecou ciudat al celor pe care Ștefan le rostise în aceeași sală de judecată. Sinedriul l-a trimis să fie biciuit de romani, dar când soldații l-au dezbrăcat și l-au legat, el a strigat că este cetățean roman, la care ei au dat înapoi și l-au trimis la Cezareea, unde a rămas în închisoare timp de doi ani. A solicitat în continuare să fie dus în fața lui Cezar pentru proces, iar romanii au acceptat în cele din urmă, trimițându-l pe mare la Roma, însoțit de un centurion înțelegător, în vederea unui proces. Când a sosit, a compărut în fața conducerii comunității evreiești din oraș, tot în lanțuri, unde a insistat că nu a făcut niciodată nimic împotriva poporului său. „Mântuirea noastră“, le-a spus el evreilor din Roma, „este mai aproape acum decât atunci când am început să credem. Noaptea e pe sfârșite, ziua este aproape.“

Faptele apostolilor menționează laconic că „unii au fost convinși de cele spuse de el, dar alții nu au crezut“. În acest moment, consemnarea istorică se îndepărtează, Pavel așteptând procesul și predicând evreilor sceptici. La vremea aceea avea cam șaizeci și ceva de ani, un bătrân după standardele vremurilor sale. Istoricul Tacit ne spune că, atunci când Roma a ars în anul 62, tiranul Nero i-a învinuit pe creștini pentru incendii, iar mii dintre ei au fost prinși și uciși. Se crede că și Pavel s-a numărat printre ei, dar nu știm sigur.

Însă știm ce l-a chinuit cel mai mult, pentru ce avea nevoie de consolare la sfârșitul vieții sale: dușmănia înverșunată a propriului său popor. În epistola pe care a scris-o pentru romani a făcut o mărturisire cruntă:

Spun adevărul în Hristos — nu mint, martoră îmi este conștiința în Duhul Sfânt. Mare îmi este întristarea și nesfârșit chinul în inima mea. Căci aș dori să fiu eu însumi blestemat de la Hristos pentru frații mei, rudele mele după trup. Aceștia sunt israeliți, ale lor sunt înfierea și gloria, alianțele și Legea, cultul și promisiunile; ai lor sunt patriarhii și din ei vine, după trup, Hristos, care este deasupra tuturor, Dumnezeu binecuvântat în veci!

Pavel își făcuse un scop în viață din a fi un apostol al neamurilor, însă cea mai profundă dezamăgire a lui fusese aceea că nu reușise să „trezesc cumva pe cei din neamul meu... și să-i duc la mântuire pe unii dintre ei“. Unii dintre ei... fraza sugerează cât fusese de descurajant.

Crezuse că promisiunea din Geneză și din Cartea Psalmilor era pentru toți oamenii și că propriul său popor avea să se angajeze în propagarea unei credințe universale, bazată pe scripturile lor. Credința evreilor se baza pe convingerea că erau poporul ales al lui Dumnezeu și că legământul încheiat cu Avraam le era rezervat lor și numai lor. A fi credincios însemna să respecți legea iudaică. Însă Pavel cunoscuse neevrei, bărbați și femei, care nu știau legea, nici măcar scripturile din vechime, dar care duceau o viață evlavioasă. De la ei învățase că „omul este justificat prin credință, fără faptele Legii“.

Crease o nouă credință în care oamenii, proclama el, erau mântuiți nu prin faptele lor, prin îndeplinirea obligațiilor rituale, ci prin harul atotmilostivului Dumnezeu. Din clipa convertirii sale pe drumul Damascului, a fost convins că, atunci când ești binecuvântat cu acest har, nu mai ai nicicând nevoie de o altă recunoaștere.

Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm cum a îndurat Pavel opoziția totală a propriului său popor și îndepărtarea lui forțată de propriul său trib. De multe ori cita, cu o tristă recunoaștere, cuvintele disperate ale profetului Isaia: „Degeaba m-am trudit, în zadar și fără folos mi-am consumat puterea“.

Pavel a fost destul de sincer pentru a mărturisi — iar această onestitate a dat credinței sale puterea de a atrage generațiile următoare — că a rămas, de-a lungul vieții sale, un om sfâșiat între exigențele unei noi credințe și agățarea cu disperare de cea pe care o lăsase în urmă. În epistola sa către credincioșii din Roma, el strigă:

Fiindcă ce lucrez nu încuviinţez; nu săvârşesc ceea ce vreau, ci fac ceea ce urăsc... Om nefericit ce sunt! Cine mă va elibera de acest trup al morții?

Acesta este Pavel a cărui suferință le vorbește de-a lungul timpului celor care cred și celor care nu cred, un Pavel a cărui credință a rezistat nu în ciuda, ci datorită adversității.

Pavel s-a agățat de speranța că Mesia va veni, dar, zi de zi, își găsea alinarea la îndemână — în rutina obișnuită a muncii misionare, în prieteniile pe care le făcuse, în amintirile celor pe care îi adusese la credință, în lacrimi vărsate de ei în timp ce părăsea Efesul și în mâhnirea lor când i-a lăsat în urmă. Dragostea lui pentru ei nu a fost niciodată abstractă. Și-i amintea cu toate particularitățile lor, acei bărbați și femei care îl adăposteau, cu care împărtășea aceleași ocupații, cu care străbătea aceleași drumuri sau îndura aceleași închisori. Numele acestor credincioși revin pe parcursul epistolelor sale: bărbați și femei, bogați și săraci, oameni adevărați în deplina lor individualitate: Febe și Priscila, Andronic și Urban, Tit, Barnaba, Timotei. El are grijă să-i distingă, să le mulțumească pentru solidaritatea și mângâierea lor. Cu toți a stabilit o legătură pe care distanța și persecuția, disputele și certurile nu o puteau rupe. Pe drumul lung și dificil de la Damasc, aflase ceva ce nu exista în scripturile din vechime. De fapt, învățase că numai credința, singură, s-ar putea să nu consoleze îndeajuns. Căci speranța i-au dat-o cei vii și dragostea lor:

Dacă aș avea toată credința așa încât să mut munții, dacă n-aș avea iubire, n-aș fi nimic. Și dacă tot ce am aș da săracilor, și dacă mi-aș da trupul ca să fie ars, dar n-aș avea iubire, nu mi-ar folosi la nimic. Iubirea este îndelung răbdătoare, iubirea este binevoitoare, nu este invidioasă, iubirea nu se laudă, nu se umflă. Ea nu se poartă necuviincios, nu caută ale sale, nu se mânie repede, nu ține cont de răul primit. Nu se bucură de nelegiuire, ci se bucură de adevăr. Toate le apără, toate le crede, toate le speră, toate le îndură.

Având în vedere genul de onestitate arzătoare ce-i marca viața, am putea percepe aceste cuvinte ca pe o mărturisire voalată. Avea cu adevărat o credință în stare să mute munții, însă credința nu-i fusese de ajuns. Iubirea pe care i-o arătaseră acei necunoscuți care i-au devenit tovarăși și prieteni, o iubire căreia, probabil, în deceniile sale de muncă neostoită, nu reușise să-i răspundă pe măsură, era — știa

acum lucrul ăsta — lumina ce-i îndruma viața:

Dar profeţiile dacă ar fi, vor dispărea; limbi dacă ar fi, vor înceta. Cunoaştere dacă ar fi, se va duce.

Acum, nici măcar vechile profeții — ale lui Isaia, ale lui Daniel, ale lui Avraam — nu erau suficiente pentru a-l consola cu certitudinea că întreaga lui viață ascultase porunca lui Dumnezeu:

Căci cunoaștem în parte și profețim în parte, dar când va veni ceea ce este desăvârșit, ceea ce este nedesăvârșit va dispărea... Căci acum vedem ca în oglindă, neclar, dar atunci vom vedea față în față. Acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, la fel cum și eu sunt cunoscut pe deplin.

Ca un bătrân la capătul unui drum lung, Pavel știa că Mesia ar putea să nu vină în timpul vieții sale. Știa că slujise până la limita forțelor sale; și știa că dovada a ceea ce reușise să înfăptuiască era iubirea celor pe care avea să-i lase în urmă. În iubirea lor — reală, intensă, durabilă — i se dăduse singurul semn că oamenii pot avea ceea ce ar putea fi iubirea lui Dumnezeu:

Iar acum rămân acestea trei: credința, speranța și iubirea. Dar cea mai mare dintre acestea este iubirea.

Capitolul 3

Lacrimile lui Cicero

Scrisori despre moartea fiicei sale

Primele comunități creștine din lumea mediteraneeană au trăit printre păgâni de elită formați la școala ideilor epicuriene și stoice despre modul de a-ți păstra speranța în fața descurajării și a nenorocirii. Spre deosebire de creștinii lui Pavel, nici stoicii și nici epicureii nu făceau afirmații universale: filosofiile lor erau scrise pentru și de către o elită masculină romană. Spre deosebire de noua credință, filosofia romană nu considera suferința o dovadă a bunăvoinței divine, ci o nenorocire care trebuie stăpânită prin autodisciplină. Stoicii spuneau că un om înțelept ar trebui să învețe să îndure suferința, în timp ce epicureii erau de părere că, pe cât posibil, oamenii ar trebui să evite durerea și să trăiască pentru plăcere. Scopul vieții, spuneau epicureii, era să trăiești bine. Consolarea se obținea nu prin izbăvire, ci prin aprobare socială. Filosofii păgâni nu presupuneau că oamenii ar putea fi consolați, așa cum credeau creștinii, printr-o percepere semnificativă a universului și a timpului ca având un scop sau o direcție. Unii epicurei, în special Lucretius, erau ferm convinși că singura ordine în univers ținea de hazard. În fața pierderii tragice și a perspectivei morții, filosofii romani recomandau un cod bărbătesc al stăpânirii de sine. Dacă un bărbat își putea controla reacțiile în fața unei pierderi, consolarea avea să apară sub forma respectului și admirației tovarășilor săi de sex masculin.

Când Pavel a început să predice, aceste idei erau de multă vreme înrădăcinate drept înțelepciune convențională a claselor superioare și mijlocii romane. Principalul om politic de la sfârșitul Republicii romane, Marcus Tullius Cicero, care a trăit între 106 și 43 î.Hr., se lăuda cu stăpânirea acestui cod stoic, considerându-se un filosof al consolării. Cartea lui Consolatio a dispărut, însă ale sale Discuții de la Tusculum (Tusculanae disputationes) au supraviețuit și constituie un strălucit dialog despre crezul stoic.

Când îndrăgita lui fiică a murit pe neașteptate în anul 45 î.Hr., Cicero a trebuit să aplice stoicismul pentru a-și alina rana profundă ce i-a marcat viața. Și nu pentru prima dată în povestea noastră, cuvintele și-au găsit perechea în durere, iar scrierile filosofice despre suferință nu s-au dovedit capabile să-l consoleze nici măcar pe omul care le scrisese.

Pe fiica lui Cicero o cunoaștem — așa cum le cunoaștem pe majoritatea femeilor din lumea antică — numai din ceea ce un bărbat

(în acest caz, un tată care o adora) a spus despre ea. Micuța Tullia, îi zicea el în scrisorile sale, cea mai dragă inimii lui. Semăna leit cu tatăl ei, spunea el, deși oricine poate presupune ce anume moștenise — nasul lung, privirea dură, capul rotund, colțurile buzelor lăsate în jos și vocea ascuțită, potrivită pentru declamare și pentru glume răutăcioase. El îi lăuda sfiala feminină, dar nu s-a gândit să dezvăluie prea multe despre persoana deosebită care era. În calitate de scriitor care putea repeta cuvânt cu cuvânt declarațiile colegilor săi și ale diverșilor filosofi, a lăsat un singur exemplu din cuvintele rostite de fiica sa. Pe când era încă o copilă, spunea el, ea îi ceruse să-i zică prietenului său Atticus să-i aducă un cadou la următoarea lui vizită și insistase ca tatăl ei să garanteze că prietenul își va respecta promisiunea. Atticus avea și el o fetiță, iar cei doi au purtat o corespondență în care apreciau comedia taților aflați la dispoziția fiicelor lor.

Cicero a iubit-o, fără îndoială, însă era proprietatea lui. A căsătorit-o, pe rând, cu trei bărbați importanți: primul a murit, al doilea a divorțat de ea, iar al treilea s-a dovedit a fi un tip risipitor pe nume Dolabella. Tullia era însărcinată pentru prima dată — la treizeci și doi de ani —, iar a treia sa căsnicie se îndrepta spre eșec. Tatăl a insistat că acea căsătorie nu fusese ideea lui, ci a soției sale, care i-a impus-o pe când era plecat, ocupat cu guvernarea unei provincii din Est. Iar acum încă un divorț era iminent, cu toate bârfele care aveau să urmeze, pe lângă faptul că exista riscul ca Dolabella să nu mai achite restul banilor pe care îi datora lui Cicero, din cheltuielile cu căsătoria. În plus, în aer plutea și o problemă delicată, dacă ginerele rătăcitor s-ar putea considera liber să-și trădeze socrul în favoarea lui Cezar, dictatorul a cărui ascensiune la putere zdrobea forma republicană de guvernare pe care Cicero o apărase toată viața.

Fiica lui fusese martora celor mai rele și celor mai bune momente din ilustra carieră a lui Cicero. El și-a amintit cum fata leșinase de îngrijorare și de teamă când Senatul l-a trimis în exil în anul 58 î.Hr. Când Senatul a votat rechemarea lui în anul următor, ea, și nu mama ei, a plecat din Roma spre sud, până pe cheiurile din Brundisium, pentru a întâmpina vasul care îl aducea înapoi de la Atena. Ea a fost cea care i-a stat alături în lectică, în timp ce era purtat din oraș în oraș, în uralele mulțimii, la întoarcerea triumfătoare în Roma.

Dacă tribunalele și Senatul Romei erau locurile în care el își manifesta remarcabilul talent oratoric, monologurile lui sarcastice, stăpânirea magistrală a limbii latine, punctată cu referințe în limba greacă, ea era auditoriul confesiunilor sale private pline de bazaconii. După mai bine de treizeci de ani de căsătorie, Cicero, în vârstă de șaizeci de ani,

divorțase de formidabila lui soție, Terentia, și se căsătorise cu pupila lui de optsprezece ani, Publilia. Ce-l apucase? Să fi fost pofta trupească? Moștenirea Publiliei? Cine să știe? Ulterior și-a regretat decizia, căutând iertare și îngăduință din partea Tulliei. Cu Tullia, nu cu Publilia își petrecea timpul liber pe care i-l permiteau îndatoririle sale publice. În ianuarie și februarie 45 î.Hr., în timp ce tatăl și fiica așteptau sfârșitul lăuziei, ea i-ar fi mărturisit — lucruri dureroase pentru el — despre infidelitățile lui Dolabella și destrămarea căsătoriei sale. Tatăl și fiica s-au apropiat și mai mult pe măsură ce-și împărtășeau deriva vieților lor personale, pe cale de a se dezintegra.

Îngrijorările intime ale lui Cicero s-au adăugat celor publice. Trecuse de partea lui Pompei în războiul civil care se încheiase cu bătălia de la Pharsalus în anul 48 î.Hr., pentru a-și da seama, aproape imediat, că susținuse un învins. Deși reușise să se împace cu Iulius Cezar, care ieșise învingător, nu a reușit să-l împiedice pe acesta să-și asume puteri dictatoriale, să îndepărteze Senatul și să pună în pericol lucrarea de-o viață a lui Cicero.

Pentru Cicero, republica însemna mult mai mult decât cursus honorum al posturilor — chestor, edil, consul —, ierarhie pe care o parcursese până la patruzeci de ani; mai mult decât instanțele de judecată unde își câștigase un renume prin talentul său oratoric; mai mult decât Senatul, unde se considera în mare parte că discursurile în care el îi condamnase pe conspiratorii lui Catilina în 62 î.Hr. salvaseră Roma. Republica a fost cadrul care a dat sens vieții lui Cicero. A fi republican însemna exercitarea virtuților cetățeanului roman: a avea spirit patriotic, a-ți sacrifica viața, la nevoie, pentru apărarea republicii și a fi stoic în suportarea durerii. Republicanismul era un cod masculin, onorat în egală măsură pentru încălcarea și respectarea sa, însă esența lui era disprețul față de slăbiciunea feminină, față de lacrimi. O femeie putea să se întristeze, să-și rupă hainele de pe ea, să-și acopere fața cu un voal, dar un bărbat trebuia să accepte loviturile destinului și apropierea morții cu calm filosofic și stăpânire de sine. Cetățenii romani care purtau povara și gloria apărării republicii se considera că trebuie să suporte, cu o cumpătare stoică, pericolele vieții publice și ale celei private, deopotrivă.

Cicero adoptase această versiune de consolare în scrisorile sale, toate scrise unor bărbați, toate oferind consolatio pentru răsturnările de noroc obișnuite în politică, dar constante, mai ales în caz de război civil, exilare, confiscare a averilor, ucideri din răzbunare, precum și în soluționarea unor dispute ori în nenorocirile, mai puțin fatale, dar vătămătoare, iscate din calomnii și bârfe. Creată pentru aceste experiențe ale politicii romane, consolatio era destinată și durerii

personale: pierderea părinților, a copiilor, soțiilor, a sclavilor preferați și a altor slujitori.

Cicero a devenit maestru al acestui discurs bărbătesc și moralizator. Așa cum îi scria în anul 46 î.Hr. unui prieten care fusese afectat de o răsturnare de situație:

Există o formă de consolare extrem de banală pe care ți-o acord, pe care ar trebui să o avem mereu pe buzele și în inimile noastre — să ne amintim că suntem ființe umane, născuți sub o lege care face din viața noastră o țintă pentru toate loviturile și săgețile sorții și că nu putem refuza să trăim în condițiile nașterii noastre și nici să resimțim cu atâta nerăbdare nenorocirile pe care nu le putem evita prin niciun proces de gândire, ci, reamintindu-ne ce li s-a întâmplat altora, să ne inducem gândul că ceea ce ni s-a întâmplat nu este nimic nou.

Consolatio era un cod laic; zeii jucau doar un rol vestigial. Bărbații trebuiau să jertfească animale zeilor la fel cum femeile de rang superior erau alese pentru a păzi incinta templului fecioarelor vestale. Și unii, și alții au înțeles că, dacă soarta era în mâinile zeilor, aceștia priveau de sus, distanți și indiferenți la tragedia umană. Dar, într-o înțelegere republicană a lumii, acest lucru putea fi creat și suportat, câtă vreme Republica continua să ofere cadrul în care viața unui om să capete sens. Teroarea brută care-i determina pe oameni să se întrebe, în Psalmi sau în Cartea lui Iov, de ce a abătut Dumnezeu groaza asupra omenirii era ținută la distanță de credința în Roma și de extinderea și întinderea uluitoare a imperiului. Câtă vreme dura republica și Roma își păstra superioritatea față de celelalte națiuni, viața unui om putea avea sens; dar acum, în anul 45 î.Hr., când Cezar deținea controlul deplin, iar Senatul își pierduse orice valoare, Cicero credea că republica sa era în agonie.

Acesta era contextul mai larg în care celui mai faimos roman al vremii i s-a cerut să îndure nenorocirea ce-l lovise în luna februarie a acelui an, când a aflat că s-a născut nepotul său — pe nume Lentulus —, cu greu, însă viu, în vreme ce fiica lui, în ciuda tuturor eforturilor depuse de cele mai bune moașe și cei mai buni medici, a murit la naștere.

Lovitura a fost catastrofală. A fost atât de bulversat, încât în niciuna dintre scrisorile sale nu există vreo referire la înmormântarea sau incinerarea ei. Se pare că a lăsat atât trupul ei, cât și pe copil în mâinile sclavilor din casa lui Dolabella și a plecat din Roma, refugiindu-se în sud, la locuința sa din Astura, pe țărmul golfului Antium. Și s-a izolat acolo, neputând suporta pe nimeni în jur,

suferind nopți la rând de insomnie, în timp ce ziua rătăcea prin pădurile moșiei sale, singur, răvășit și cu ochii în lacrimi. Iar starea asta a durat șase săptămâni, din februarie până la începutul lui martie. Când cel mai vechi prieten al său, Atticus, a întrebat de el, Cicero a mărturisit că lacrimile femeiești erau dușmanul său. „Lupt împotriva lor cât pot de mult, dar încă nu mă ridic la nivelul încleștării."

Pe măsură ce durerea sa a devenit cunoscută, a început să polarizeze opinia publică la Roma. Vulnerabilitatea lui i-a afectat pe cei care au fost surprinși că acest bărbat extrem de elocvent și dominator ar putea fi atât de distrus. Prăbușirea lui le-a dat dușmanilor săi ocazia de a-l califica drept un ipocrit efeminat, incapabil să practice autocontrolul stoic pe care îl predicase.

Cicero era prins în capcană. Perfecționase consolatio, iar acum era de neconsolat. Cuvintele erau inutile. Și-a dat seama prea târziu cât de mult își iubise fiica. A înțeles, tot prea târziu, că fusese răvășit de divorțul de soția sa, mărturisind unui prieten că gândurile la ea sunt „răni pe care nu le pot atinge fără gemete profunde". Structura care dădea sens vieții sale se prăbușise.

În acel moment, în martie 45 î.Hr., Servius Sulpicius, un vechi coleg de școală care studiase retorica împreună cu Cicero, i-a trimis o scrisoare de condoleanțe de la Atena, unde ocupa postul de guvernator. A început prin a-i mărturisi că, dacă ar fi fost alături de Cicero, ar fi trebuit să-și aducă lui însuși mângâiere, și nu doar pentru durerile personale, ci și pentru starea disperată a republicii, aflată acum sub controlul ferm al dictatorului Iulius Cezar. De aceasta — de starea îngrozitoare a republicii, și nu de moartea unui copil — ar trebui să se plângă. Pentru ce plângi? a îndrăznit să-l întrebe vechiul său prieten.

De ce ar trebui ca o durere personală să te tulbure atât de profund? Gândește-te cum ne-a tratat până acum soarta. Reflectează și vezi că ni s-a smuls ceea ce unor ființe umane nu ar trebui să le fie mai puțin drag decât copiii lor — patrie, onoare, rang, orice distincție politică. Ce altă rană a sentimentelor tale ar putea fi cauzată de această pierdere deosebită? Sau care inimă, în aceste condiții, nu și-ar fi pierdut orice sensibilitate, ajungând să considere că orice altceva sunt lucruri neînsemnate? Din cauza ei, mă rog, să te întristezi?

De ce să plângi pentru Tullia? a întrebat el. Ce viață ar fi putut avea? Soții ei fie muriseră, fie o înșelaseră. Ar fi pierdut întreaga speranță pe

care poate s-o aibă o femeie: să-și vadă fiul crescând pentru a ajunge în putere și în ranguri importante. Oricare dintre promisiunile posibile pentru o femeie, a spus Sulpicius, „i-a fost refuzată înainte să-și atingă împlinirea“. Trăise pentru a împărtăși bucuria strălucitei cariere a tatălui ei. Nu ar fi trebuit să fie suficient pentru ea?

El a scris că nu demult trecuse prin Corint și Megara, cândva orașe prospere, iar acum ruine abandonate, „culcate la pământ și demolate chiar dinaintea ochilor noștri“. Dacă aceasta era soarta tuturor realizărilor ființei umane, a continuat el, toți oamenii ar trebui să se gândească la propriul lor sfârșit. De ce, a întrebat el din nou, să fie Cicero atât de îndurerat de moartea „unei femei slabe“?

El l-a avertizat pe Cicero să nu-și lase dușmanii să creadă că a fost zdrobit de pierderea unei fiice. Fă-i să creadă că suferi din cauza republicii, l-a sfătuit el. Nu fă ca acei medici care nu reușesc să practice arta vindecării pe propria lor ființă și nu uita, a conchis el cu un avertisment sumbru, că amărăciunea te face vulnerabil. Dacă mai vrei să ai un viitor în politică, renunță la mâhnirea de femeie:

În numeroase rânduri te-am văzut purtându-ți buna soartă cu o demnitate nobilă care, în mare măsură, ți-a sporit faima: acum este momentul să ne convingi că ești în stare să înduri la fel de bine și soarta rea.

Cicero i-a răspuns că a găsit mângâiere în „împărtășirea bolii sufletului meu“ de către prietenul său și a admis că este „dezonorant să nu-mi îndur nenorocirea în felul în care crezi că ar trebui să o suport“. Totuși nu era la înălțime. Se simțea „zdrobit și nu tocmai în stare să lupt împotriva durerii mele“. În republica din trecut, a continuat el, „durerea personală era domolită de funcții înalte“ în slujba statului. Însă acum republica era doar o tigvă goală, iar viața publică nu mai avea niciun sens pentru el:

Nu mi-a făcut plăcere să fac ce-am făcut prin sălile de judecată; cât despre casa Senatului, nu suportam nici măcar să o văd.

În trecut, a continuat el, ori de câte ori suferea răsturnări de situație în viața sa publică,

întotdeauna aveam un sanctuar în care să mă refugiez și un paradis pentru odihnă; aveam una a cărei dulce conversație mă putea ajuta să scap de povara tuturor temerilor și durerilor mele.

Acum, spunea el devastat,

Sunt absent atât de acasă, cât și din sălile de judecată, întrucât nici durerea pe care mi-o provoacă statul nu mai poate fi consolată de viața mea de acasă, și nici durerea casei mele de către stat.

Consolarea era posibilă doar când viața publică a republicii dădea existenței sale un sens. Acum, concluziona el, „într-o vreme când trebuie să ne adaptăm fără rezerve la dispoziția unui singur om“, nu era de așteptat nicio consolare.

Când la Roma s-a aflat despre durerea continuă a lui Cicero, prietenii lui și-au pierdut răbdarea. Comportamentul său nu era doar o manifestare a slăbiciunii — amenința chiar să submineze codul în sine. Brutus i-a reproșat că nu reușește să afișeze severa stăpânire de sine a unui Cato. Un istoric pe care Cicero îl implorase cândva, fără rușine, să-l laude în ultima sa lucrare i-a scris, cerându-i pe un ton oarecum amuzant și oarecum critic să-și vină în fire:

Hei, să fii oare singurul care nu vede ceea ce este evident — tu, care cu inteligența ta ascuțită pătrunzi cele mai ascunse secrete? Tu, singurul care nu înțelege că lamentările zilnice nu-ți fac câtuși de puțin bine?

Când Atticus, cel mai vechi prieten al său, l-a îndemnat cu blândețe să-și lase în urmă durerea și să-și reia îndatoririle, Cicero a refuzat. „Toată consolarea“, a spus el, „este înfrântă de durere.“ După care a adăugat, de parcă tocmai s-ar fi aprins o scânteie de speranță:

Cu toate acestea, am făcut ceva ce nimeni nu a făcut vreodată înaintea mea. M-am consolat prin scris. Am să-ți trimit cartea, dacă slujbașii au reușit să o copieze. Pot să-ți spun că nu mai există așa o consolare.

Într-o renaștere bruscă a activității, a răscolit rafturile bibliotecii, căutând din nou inspirația, a ordonat sclavului și secretarului său

dezrobit, Tiro, să găsească sursele antice grecești și a început să scrie o carte întreagă al cărei titlu exprima starea sa de spirit: Consolatio.

Doar un fragment s-a păstrat din ea. Iar în acest fragment Cicero speculează cu înfrigurare despre natura sufletului, indiferent că este „umedă sau eterică, sau arzătoare", spunând cât de mult trebuie să se împletească sufletul cu „memoria, mintea sau cu gândul", și cum aceste capacități trebuie că sunt lucrarea zeilor. „Orice ar fi ceea ce gândește, știe, trăiește și crește" — Tullia lui — „trebuie că este de natură cerească, divină, fiind prin urmare etern." Și a început să-l bată la cap pe prietenul său Atticus să-i cumpere niște pământ pe care să poată înălța un altar. Deși acest lucru nu a dus la niciun rezultat, din câte ne putem da seama, el era extrem de serios, conștient că intenționa să compenseze neputința lui de a înțelege cât de profund avusese nevoie de ea.

Atticus i-a reproșat obsesia de a ridica un altar fiicei sale și l-a implorat să dea dovadă de mai multă pace sufletească, deoarece Roma începea să vorbească. Cicero i-a răspuns, cu oarecare amărăciune,

Mă sfătuiești și spui că alții vor să ascund cât de adâncă mi-e durerea. Pot face asta oare mai bine decât petrecându-mi tot restul zilelor mele scriind? Deși fac lucrul ăsta, dar nu pentru a-mi ascunde, ci mai degrabă pentru a-mi domoli și a-mi vindeca sentimentele, totuși, dacă îmi fac mie un bine cât de mic, cu siguranță păstrez aparențele.

Un tată care tocmai își pierduse fiica ar fi putut căuta mângâiere în compania nepoțelului său — dar deși îl îndemna pe Atticus să se asigure că micuța ființă beneficia de toată îngrijirea pe care i-o putea oferi un cămin, Cicero nu s-a dus niciodată la Roma să-l vadă. Peste câteva luni a murit și copilul.

Era ca și cum codul după care trăia — reticența bărbătească, calmul, devotamentul față de treburile publice — ar fi blocat toate căile de vindecare, cu excepția uneia: să-și recapete statura publică de înțelept al republicii, care acum era zdrobită de tirania lui Cezar. La început și această cale părea a-i fi închisă, după cum i-a mărturisit lui Atticus:

Îmi spui să mă întorc la vechiul meu mod de viață. Ei bine, multă vreme am deplâns pierderea republicii, și chiar asta făceam, deși cu mai puțină putere; căci aveam un loc de refugiu. Acum chiar că nu mai pot să-mi urmez vechiul mod de viață și nici vechea mea

ocupație; și nici nu cred că ar trebui să-mi pese de ce-și închipuie alții despre lucrul ăsta...

Însă el știa că acest rol era singurul care îi rămânea. Adevărata consolare, spre deosebire de mângâierea temporară, pe care a acceptat-o în cele din urmă, era să redevină Cicero, dușmanul tiranilor și susținătorul valorilor republicane. Încet, cu îndârjire, în singurătatea vilei sale, și-a regăsit acea identitate. În mai, după trei luni în care a fost măcinat de suferință în singurătatea de la Astura, s-a simțit suficient de puternic pentru a-i spune lui Atticus:

Dacă cei care cred că spiritul meu este iarăși zdrobit și înfrânt ar cunoaște volumul și natura operei literare pe care o creez, îmi închipui că, dacă sunt oameni, m-ar socoti nevinovat. Nu mi se poate reproșa nimic, dacă am reușit până acum să-mi revin într-atât încât să-mi eliberez mintea pentru a mă angaja în scrieri dificile, poate chiar aș putea merita oarece laude... Fac tot ce pot pentru a-mi alunga durerea.

În iulie înțelesese că amărăciunea poate rezista oricărei mângâieri, dar că în cele din urmă cedează trecerii timpului:

Există numeroase căi de consolare, însă aceasta este cea mai directă: lasă rațiunea să aducă ceea ce timpul va aduce cu siguranță.

La sfârșitul verii era pregătit să se întoarcă la moșia sa de la Tusculum, deși locul îi trezea amintiri legate de Tullia și Terentia și de viața de familie pe care o avusese cândva. După modelul academiilor grecești din Atena, a construit acolo arcade unde a amplasat divane pe care oaspeții să se așeze și să discute subiecte filosofice — și a început să scrie Tusculanae disputationes (Discuțiile de la Tusculum), o serie de dialoguri în care el juca toate rolurile, meditând asupra naturii morții, amărăciunii și a durerii. Învățase de la greci că rostul filosofiei era să-i deprindă pe oameni să nu se teamă de moarte. Consolarea era filosofie, iar filosofia — consolare.

Citea cu aviditate pentru aceste discursuri, în special din tragicii antici, Euripide, Eschil și Sofocle, acei mari artiști ai nebuniei irecuperabile și iluziei umane. Și a constatat că avea o admirație tot mai profundă față de spartani, pentru disprețul lor virtuos în fața durerii și pentru faptul că erau dispuși să-și dea viața pentru cetatea

lor — și, încet-încet, s-a întors la realitatea austeră a unui cod care, cu doar câteva luni în urmă, în profunzimile durerii sale, părea că-i cerea prea mult. În Disputationes, el scrie, ca și când ar vrea să-și amintească,

Căci numele de virtute provine de la vir, bărbat, iar curajul este distincția specifică a unui bărbat: și această virtute are două îndatoriri principale, dispreţul față de moarte și durere. Prin urmare, trebuie să le exercităm dacă suntem bărbați virtuoși sau, mai bine zis, dacă suntem bărbați.

Părțile moi ale sufletului, credea el acum, duc la „lamentații și lacrimi de femeie“, iar aceste părți moi din sufletul unui bărbat ar trebui să fie strict limitate, „asemenea slujitorilor noștri, în custodie sigură și aproape în lanțuri“.

La sfârșitul verii anului 45 î.Hr. a scris un eseu intitulat „Despre durere“. Acum își amintea de chinurile durerii care îl sfâșiaseră în februarie și în martie, de parcă ar fi fost atins de nebunie. Fusese îndurerat nu din pricina ei — de vreme ce ea nu mai putea suferi —, ci pentru el însuși. Nebunia nu fusese altceva decât lașitate în fața propriei sale morți. Într-o serie de silogisme, probabil logice, dar tensionate de un sentiment refulat, Cicero declara lumii, dar mai ales lui însuși, că

Un bărbat înțelept nu este niciodată afectat de durere: pentru că toți bărbații înțelepți sunt curajoși; prin urmare, un bărbat înțelept nu este niciodată supus durerii.

Cicero se supusese încă o dată codului stoic care, cu doar câteva luni în urmă, se dovedise a fi mai presus de puterile sale. Acum, gândea el, problema era dacă să reia viața acelui Cicero de odinioară, să asocieze înțelepciunea cu bravura.

Exigențele revenirii la viața publică a Romei necesitau o manifestare mereu convingătoare a eroismului stoic. I-a făgăduit lui Atticus:

Când am să vin la Roma, nu vor avea nimic să-mi reproșeze în înfățișarea mea sau în discuțiile mele. Voioșia cu care obișnuiam să temperez tristețea vremurilor am pierdut-o pentru totdeauna; dar nu

vor lipsi curajul și fermitatea din purtarea mea sau din cuvintele mele.

Criticat aspru cândva pentru oportunism politic, el înțelegea acum că, supraviețuind morții fiicei sale, trebuia să aleagă o cale pe care să o urmeze neabătut. Iar urmarea acelei căi era ușurată de dezastrul politic ce se desfășura în jurul său. Dictatura lui Cezar îi lăsa o singură posibilitate: să reziste tiraniei până la moarte, dacă era nevoie.

După cum i-a scris unui confident în anul 44 î.Hr., ar fi preferat să moară pentru o cauză nobilă — apărarea republicii —, decât să trăiască sub o conducere despotică:

Fără îndoială, curajul meu, slăbit cum era probabil de incertitudinea problemei, a fost întărit nemaipomenit de mult de pierderea oricărei speranțe...

Când s-a întors la Roma în acel an, s-a aruncat în lupta împotriva lui Cezar. Deși nu s-a alăturat complotului în vederea asasinării — Brutus și Cassius nu l-au implicat —, a fost prezent la spectacolul sângeros din camera Senatului, în idele lui Marte, când cuțitele conspiratorilor l-au doborât pe dictator. Când Marcus Antonius a ridicat sabia împotriva Senatului în încercarea de a-i lua locul lui Cezar, Cicero a lansat un val de aprige atacuri retorice — și-a numit discursurile Filipice, după atacurile lui Demostene împotriva tiranului Filip al Macedoniei. Când prietenii săi l-au îndemnat să fie mai prudent, Cicero a devenit și mai nechibzuit, asumându-și pentru ultima oară rolul care îi crease reputația de mare apărător al republicii. Era ca și cum, înfruntându-și propria frică de moarte în pierderea fiicei sale, Cicero se simțea acum în stare, pentru prima dată în viața sa calculată, să renunțe la orice precauție.

Pentru o scurtă perioadă, părea că s-ar fi alăturat taberei învingătoare. Dar când Antonius și Octavianus, moștenitorul lui Cezar, s-au unit și s-au aliat cu Lepidus la sfârșitul anului 43 î.Hr., Cicero a știut că totul se terminase. Învingătorii l-au proscris — ceea ce însemna că oricine îl putea vâna și ucide pentru o recompensă. A fugit în sud, la moșia sa, cu gând să plece în Grecia pe mare, dar apoi a chibzuit mai bine. Nu mai voia să fugă. Era timpul să-și înfrunte soarta. În vreme ce ucigașii se apropiau, ne spune Plutarh, Cicero le-a ordonat slujitorilor care îi purtau lectica să-l lase jos și a așteptat liniștit sosirea lor. Îl cunoștea chiar și pe unul dintre asasini, un individ pentru care pledase în fața tribunalului. Era prea târziu și prea nedemn ca să ceară îndurare, să-și

folosească celebra elocvență într-o ultimă încercare de a evita lovitura. Cu o înfățișare jalnică, neîngrijit, „cu chipul schimonosit de frământări“, spune Plutarh, dar cu o privire neclintită, și-a plecat capul, lăsându-l fără apărare și descoperit în fața săbiilor asasinilor. I-au desprins capul de trup și i-au tăiat mâinile, pe care le-au trimis la Roma, unde au fost prezentate drept dovadă definitivă că ultimul apărător al republicii și cel mai temut adversar al partidului dictatorial nu mai exista. S-a spus că soția lui Antonius fusese atât de înfuriată de atacurile lui Cicero la adresa soțului ei, încât a smuls limba din capul decapitat al lui Cicero și a străpuns-o cu ace.

Datorită legendei create de Plutarh și de alții, moartea lui Cicero a unit stăpânirea stoică și virtutea republicană într-o asociere care avea să dureze încă o mie de ani. Un secol mai târziu, în anul 65 d.Hr., Seneca a avut parte de o moarte lentă, în agonie, fiind forțat să-și taie venele de către Nero, căruia îi fusese preceptor în tinerețe, sfetnic când a ajuns la conducere și pe care, în cele din urmă, l-a disprețuit ca tiran. Moartea lui a contribuit la consolidarea modelului inițiat de Socrate și pe care Cicero l-a perfecționat: un bărbat își putea asigura nemurirea prin sfidarea unui tiran și prin serenitatea cu care își înfruntă moartea.

Cei care au trăit mai aproape de vremea lui, care s-au considerat moștenitorii codurilor după care a trăit Cicero, au fost mai puțin sentimentali cu privire la moștenirea sa. Titus Livius, cel mai mare istoric al Romei, care era tânăr când a murit Cicero, a ajuns la concluzia că Cicero a avut de suportat în viața lui patru mari poveri: exilul, proscrierea, moartea fiicei sale și propria sa moarte. Însă doar propria sa moarte a înfruntat-o „ca un bărbat“. Codul masculin era neîndurător, mai ales față de cel care făcuse cel mai mult pentru a-i da glas. Într-adevăr, dintre toate moștenirile pe care acest tată le-a lăsat istoriei consolării, cea mai durabilă este în felul în care bărbații au învățat să-și reprime emoțiile. Până la părinții Revoluției americane, bărbații au fost crescuți să creadă că o viață publică marcată de o virtute republicană necesită o viață personală marcată de un autocontrol stoic. De la Cicero și de la stoicismul roman au învățat bărbații, vreme de o mie de ani și mai bine, că trebuie să refuze mângâierea lacrimilor, că merită consolarea oferită de aprobarea tovarășilor lor de sex masculin doar dacă își păstrează ochii uscați și liniștiți de-a lungul tuturor încercărilor la care sunt supuși. O asemenea consolare a avut însă un preț mai mare, nu în ultimul rând pentru propriul ei autor.

Capitolul 4

Înfruntându-i pe barbari

Meditațiile lui Marcus Aurelius

În ultimii ani ai domniei sale, între anii 165 și 180 d.Hr., în taberele în care trăia în timp ce lupta împotriva triburilor barbare, Marcus Aurelius a început să-și pună pe hârtie, noaptea, diverse gânduri. În timpurile medievale, acestea au devenit cunoscute sub numele de Meditații, însă în cele mai vechi manuscrise sunt menționate în greacă — Τὰ εἰς ἑαυτόν (Gânduri către sine însuși). Cicero căutase consolare în asumarea unui cod stoic de dragul unei audiențe, însă Marcus Aurelius, străduindu-se să-și învingă frica și să facă față singurătății în pustietatea cuprinsă de întuneric, a găsit consolare în confesiune.

Noaptea avea să se lase peste campamentul bine fortificat din apropierea fluviului întunecat, până când el ar fi putut găsi timp să-și aștearnă gândurile pe hârtie. După o zi de inspecții, negocieri cu căpeteniile barbare care veniseră să-i plătească tribut, consultări cu generalii despre dispunerea legiunilor sale, împăratul (care îmbătrânea) — concis, rezervat, întotdeauna distant — era în sfârșit singur.

I-ar fi plăcut să-și descarce sufletul, dar cui să-și mărturisească sentimentele? Soția lui murise și, în orice caz, amintirile pe care le avea despre ea nu erau tocmai delicate. Din Roma îi ajunseseră la urechi zvonuri cum că l-ar fi trădat. A preferat să nu dea crezare acelor povești, însă știa că avea o legătură cu unul dintre cei mai buni generali ai săi și că, după victoria sa în războaiele împotriva parților, acel general conspirase într-adevăr împotriva lui, căutând să-l detroneze. După ce generalul a fost capturat în Est, capul i-a fost predat împăratului într-o cutie, unde era pe cale de a se descompune. Dacă nu putea avea încredere într-un om de o asemenea calitate, în cine se mai putea încrede? În concubina lui sclavă? Ei bine, nu te poți destăinui unor concubine. În profesorii săi? În tinerețe li se confesase, în special lui Cornelius Fronto, în scrisori pline de înțelepciune, însă aceia muriseră. În orice caz, nu se putea încrede în Fronto, căruia întotdeauna îi plăcuse să exagereze cu lingușelile. Și iată-l acum, după douăzeci și trei de zile dificile de când plecase din orașul etern, într-o tabără fortificată de la frontiera Dunării cu apele sale vâscoase, maronii, curgând în fața lui. Afară, în întuneric, barbarii așteptau, iar pacea pe care le-o impusese era fragilă. Atacurile trebuiau reluate. Putea vedea luminile pâlpâitoare ale focurilor lor de tabără.

Fiul său, Commodus, era la Roma, cât mai departe posibil de linia frontului. Nu se putea avea încredere în el — deja își calcula șansele la succesiune pe baza zvonurilor care ajungeau la Roma despre slăbiciunea tatălui său, despre insomniile lui, dificultățile sale de a mânca, despre faptul că îmbătrânea văzând cu ochii. Commodus știa că în curând avea să-i sune ceasul. În ceea ce-l privește pe bătrân, cu greu ar fi putut invidia nerăbdarea fiului său. Între douăzeci și patruzeci de ani, și el așteptase să pună mâna pe putere, slujind cu răbdare alături de Antoninus Pius, tatăl care îl adoptase ca fiu și moștenitor; se adaptase la stările sufletești ale tatălui său adoptiv, îi executase instrucțiunile, scrâșnind uneori din dinți de nerăbdare. Curând, toată povara ingrată va fi preluată de fiul său. Cândva îl adorase pe băiat, iar acum îi ajungeau la urechi zvonuri urâte: destrăbălare — care putea fi trecută cu vederea — și, mai greu de iertat, ferocitatea și o urmă de sadism. Nu-și făcea iluzii cu privire la ce s-ar putea întâmpla după moartea sa, dar și-a asigurat succesiunea. Își făcuse datoria.

Busturile lui — fața lungă împodobită de o barbă, părul creț, privirea timidă și distantă — erau expuse în piețele publice ale imperiului său. Era un obiect de venerație, însă știa că nu era iubit. Știa că generalii și curtenii lui râdeau de el pe la spate, spunându-i „profesorul", din cauza pedanteriei lui, a modului său de a le corecta discursul. Și-i imagina șoptindu-și la moartea lui: „În sfârșit, putem respira din nou liber".

Cum ar putea oamenii lui să iubească pe cineva care nu le gusta plăcerile? Mulțimea îl aclama în for pentru că trebuia să facă lucrul ăsta, însă considera spectacolul (măcelărirea animalelor, luptele sângeroase ale gladiatorilor) insuportabil prin repetarea la nesfârșit a luptei cu moartea — și, deși ordonase organizarea jocurilor pentru distracția poporului său, prefera să nu-și facă apariția dacă putea să le evite. Asceza sa, care a început devreme și a venit de la sine, era un permanent reproș la adresa celor din jur. Nu bea — mă rog, acum nu mai putea — pentru că-i venea imediat să vomite. Cât despre femei, erau de mult de domeniul trecutului. Însă nici prin atitudinea lui față de dragostea trupească nu reușise să se facă îndrăgit de poporul său. Odată a remarcat că actul sexual nu era altceva decât o scurtă convulsie urmată de ejecția unui mucus. Cei din jurul lui se uitaseră unii la alții, nevenindu-le să creadă. Repulsia lui față de tot ce era legat de corpul omenesc și faptul că părea rupt de cele lumești nu i-au atras simpatia oamenilor. În plus, era indiferent față de avere, cum numai cei care au avut-o dintotdeauna puteau fi. Așa încât, cum ar fi putut să-l îndrăgească? Cum și-ar fi putut măcar imagina cum era să fie în locul lui, ales la douăzeci de ani pentru a fi împărat, urcând pe

tron la patruzeci de ani, iar acum, după cincisprezece ani de putere supremă, fiind încă stăpânul necontestat al lumii cunoscute?

I se părea ironic să reflecteze la cât de puțin își putea controla propriul destin, chiar și în condițiile puterii pe care o avea. Ce i-a adus soarta? La apogeul prosperității imperiului, în cinci ani de la urcarea sa pe tron în 160 d.Hr. o epidemie de ciumă îi lovise poporul. Adusă din Est de soldații care se întorceau din războaiele cu parții, aceasta a măturat o treime dintre supușii săi imperiali. Iar apoi barbarii, un lucru greu de crezut, de neimaginat, au pătruns prin nordul Peninsulei Italice și au jefuit un oraș. Dintr-odată, drumul spre Roma era deschis. El, care nu purtase în viața lui o cască, un scut sau jambiere, a trebuit să se înarmeze cu curaj pentru a deveni un împărat războinic. La început, romanii au râs de el, considerându-l un ipohondru costeliv, însă a ajuns un bun comandant în bătălii. De atunci luptase pentru a-i alunga pe barbari, într-un război care l-a ținut departe de Roma mai bine de un deceniu, abandonat prin ținuturile mlăștinoase și împădurite de la frontiera Dunării. Aici ajunsese — crescut pentru studiu și dezbateri, pentru conversații rafinate în vile cu vedere la mare, de paisprezece ani era antrenat într-o campanie brutală de pedepsire a marcomanilor și a quazilor, împingându-i înapoi peste Dunăre, ucigându-le femeile și copiii, arzându-le taberele.

În Sirmium, Aquincum, Vindobona și Carnuntum, orașele de garnizoană ale campaniei de pe Dunăre, rutina era aceeași: o iarnă lungă de pregătiri, urmată de o vară de lupte, apoi numărarea morților, sosirea de noi recruți, marșul legionarilor în parade, ritmul nesfârșit al unei necruțătoare campanii de suprimare. Îi învinsese de multe ori pe acești barbari, îi potolise cu acorduri și armistiții, dar se întorceau mereu unde se aștepta cel mai puțin, traversând fluviul pentru a efectua raiduri, ucigând și luând prizonieri. După ani de conflicte, decisese să pună capăt cu orice preț acelor incursiuni și să liniștească lucrurile, chiar dacă aceasta ar fi însemnat să pustiască totul. A revenit în forță, pârjolind și distrugând, iar și iar. Barbarii fuseseră intimidați. Se retrăseseră peste Dunăre. La Roma s-au organizat parade. S-au înălțat statui, s-au cioplit în marmură basoreliefuri care îi înfățișau pe barbari în genunchi, înghesuiți în jurul calului său și implorând milă. Și iată-l din nou aici, de această dată pentru a face planuri în vederea transformării regiunilor cucerite în provincii romane.

Ceea ce văzuse în acele campanii îi uscase inima. Noaptea, singur la masa lui, își mărturisea groaza:

Dacă ai văzut vreodată o mână tăiată sau un picior, sau capul despărţit de gât, lăsat să zacă pe undeva, departe de restul corpului, ei bine, la fel se face pe sine omul[2].

Groază, dar și epuizare și dezgust. La băile din aceste campamente, legionarii erau scoși înainte de a intra el pentru a-și face abluțiunile, însă chiar și așa i se părea o experiență respingătoare această apropiere de alte ființe umane, de „ulei, sudoare, murdărie, apă cleioasă, de toate lucrurile dezgustătoare“. Când trecea prin sate cuprinse de flăcări, duhoarea trupurilor, cadavrele dezmembrate, toate acele mirosuri persistau în faldurile tunicii sale. Când își trecea în revistă legiunile, apropiindu-se de șirurile de soldați, nu putea scăpa de mirosul urât al trupurilor lor. Se aștepta din partea lui — toate privirile erau ațintite asupra sa — o manifestare de entuziasm și hotărâre, iar spectacolul îl făcea să-și dorească să spună ce simțea cu adevărat, dar în cine ar fi putut avea încredere un împărat?

Într-o singură persoană: el însuși. Așa că a început să scrie noaptea, când nu reușea să doarmă, gânduri aleatorii, așa cum îi veneau, nu în latină, ci în greacă — pe suluri de papirus, cu cerneală făcută din ulei băițuit cu cărbune. Dacă gândurile i se blocau, le reînvia citind opere pe care le comandase de la Roma: Epictet, Cicero, desigur, dar și Seneca, Lucretius. Însă dacă existase vreodată un moment când s-ar fi gândit să compună o operă filosofică, acel timp trecuse de mult. Acum nu mai era cazul unui tratat sau al unor discuții inteligente cu morții. Era bătrân și epuizat și, în sfârșit, era timpul să vorbească cu sine însuși.

Ar fi lăsat cronicarii și istoricii să vorbească despre campaniile care tocmai se încheiaseră. Toată ziua dicta depeșe care să fie trimise la Roma, așa încât nu mai avea niciun chef să repete acea poveste tristă. Dacă ar discuta despre politica de la Roma, ochi iscoditori i-ar putea descoperi gândurile lui oneste, preluându-le și trimițându-le apoi la Roma, unde versiuni distorsionate ale lor s-ar răspândi ca o ciumă.

Nu, ceea ce scria era doar pentru ochii lui. Avea să scrie când nu-l va prinde somnul — și nu se va despărți de suluri, pe care le va ține încuiate, sub pază. Avea să se folosească de scris ca de un confesional, pentru a reuși să dobândească o cât mai mare stăpânire de sine, pentru a da glas acelor gânduri pe care nu le putea împărtăși nimănui fără a-i fi afectată autoritatea și a fi folosite împotriva lui. Această consolare a lui, singura pe care o putea controla — consolarea ca mărturisire, ca răfuială cu sine însuși —, avea să-i aline singurătatea, să-l smulgă din ghearele fricii, să-i dea voința, dacă nu speranța de a

merge mai departe.

A început destul de convențional, amintindu-i pe toți cei care făcuseră din el ceea ce devenise — tatăl său adoptiv, preceptorul său, profesorii pe care i-a avut. Probabil i-a făcut plăcere, în tabăra izolată de pe malul marelui fluviu, să-și amintească aceste umbre îndepărtate. În portretul pe care l-a schițat tatălui său adoptiv, împăratul Antoninus Pius, și-a înfățișat propria imagine idealizată:

De la tatăl meu: blândeţea, fermitatea de neclintit în deciziile luate după o atentă analiză; indiferenţa faţă de gloria deşartă obţinută pe baza celor ce sunt socotite onoruri; dragostea de muncă şi perseverenţa; faptul de a-i asculta pe cei care au de dat vreun sfat util tuturor; de a acorda fiecăruia cu hotărâre recompense după merit; abilitatea de a şti când este necesar un efort încordat sau, dimpotrivă, de destindere; faptul de a pune capăt legăturilor amoroase cu adolescenţi[3].

Ah, da, pederastie. La fel ca tatăl său adoptiv, Marcus Aurelius era conservator, puritan, îl revolta pofta trupească — chiar dacă recunoștea, fără vreun sentiment de contradicție, o atracție trecătoare pentru un băiat căruia îi spunea Theodot, doar ca să se laude că a evitat plăcerile apreciate în mod obișnuit de către tinerii nobili romani.

Îi plăcea să se gândească la el însuși ca la o construcție, asamblată cu grijă după ani în care l-a urmărit pe Antoninus asamblându-și propriul personaj, construcție pe care apoi a supus-o unei permanente cercetări minuțioase din partea curtenilor, sclavilor, oportuniștilor și a înspăimântătoarei mulțimi romane. Ceea ce admira la Antoninus era cât de natural ajunsese să pară spectacolul său, ca și cum masca devenise însuși omul. Cu toate acestea, doar o clipă mai târziu, după ce amintește cu plăcere de performanța lui Antoninus, Marcus mărturisește că s-a îndepărtat de o „viață trăită «în conformitate cu natura»“ — care pentru el însemna o viață trăită urmând „adevărata natură interioară“. Cum ar fi putut face altfel? Întreaga lui viață a fost un spectacol imperial.

Spectacolul începea la revărsatul zorilor. În momentul când deschidea ochii, un slujitor sau un gardian era de față, pregătit parcă să-i aștepte ordinele. Se pregătea pentru o nouă zi:

De dimineaţă, începe să-ţi spui: voi întâlni un indiscret, un nerecunoscător, un violent, un perfid, un invidios, un nesociabil[4].

Pentru a face față zilei, trebuia să se comporte ca și cum acei curteni insolenți și trădători — ofițerii și generalii săi — i-ar fi fost frați, creaturi înrudite cu el, înzestrate și ele cu rațiune și „participare la divin". Era ușor de spus, însă avea o fire aprigă și știa că rarele lui momente de furie îl coborau în ochii lor și ai lui. Distanța dintre dorința lui de a face pe stoicul și sentimentul său permanent de iritare meschină față de cei din jur l-a făcut să se întrebe, ca pentru prima oară, cine era el cu adevărat?

„Asta sunt eu: o bucată de carne, o biată răsuflare și Rațiune conducătoare."[5]

Și ce era această Rațiune? Ajuns acum la cincizeci și cinci de ani, cu dureri intestinale cronice, putea simți că este deja, fără exagerare, „hărăzit morții". Cum l-ar putea ajuta Rațiunea? Știa prea bine că Rațiunea era o „sclavă", „mişcată ca o marionetă în funcţie de impulsurile contrare vieţii sociale". Prin urmare, cum ar putea să-și recapete stăpânirea de sine? Cum ar putea să-și continue spectacolul?

Nici înțelepciunea lui Seneca, Cicero și Epictet nu l-a putut ajuta. Cicero își găsea consolare în admirația celorlalți față de virtutea stoică pe care o afișa, dar ce consolare era aceea pentru un împărat a cărui întreagă existență era un spectacol? Era timpul să se înțeleagă pe sine însuși într-un cadru mai mare decât filosofia, să se vadă sub ochii Destinului, să înțeleagă „că îți este fixată o limită de timp" și să folosească timpul rămas pentru „a dobândi seninătatea" înainte de a fi prea târziu. Abordează fiecare acțiune, își spunea el, „ca și cum ar fi ultima din viața ta"[6].

Era timpul să înceteze a-și mai măsura viața prin succesul ritualurilor publice în ochii curții, ai oportuniștilor, ai căpeteniilor barbare. Căci aceasta era capcana unei vieți trăite ca spectacol: uiți pentru cine e reprezentația.

De multe ori se gândea la moarte, la „cum toate lucrurile dispar repede: trupurile înseşi în lume şi amintirea lor în veac!". Pentru un om a cărui vocație era să construiască monumente, să întemeieze provincii, să supună barbari, să lărgească granițele imperiului și să lase în urmă busturi reprezentându-l pe el însuși și inscripții în marmură care să-i confirme măreția, efemeritatea batjocoritoare a lucrurilor era înspăimântătoare. În viața omului, scria el,

Durata vieţii lui e un punct; substanţa sa — un flux; senzaţia — obscură; întreaga alcătuire a trupului — sortită unei rapide putrefacţii; sufletul — un vârtej; soarta — greu de ghicit; faima — nesigură[7].

Apele fluviului care curgeau noaptea în apropierea campamentului său i se păreau o metaforă a timpului însuși. „Toate ale trupului sunt ca o apă curgătoare, iar ale sufletului, abur şi vis.“ Aici, în ținutul barbarilor, campaniile sale îl învățaseră că viața însăși e un „război“, iar timpul său pe pământ — „popasul unui călător în țară străină“. Surprinzător pentru un om care avea motive la fel de bune ca oricare altă ființă umană în viață să creadă că nu va fi dat nicicând uitării, nu-l consola gândul de a fi cunoscut posterității. La urma urmei, cine avea să-și amintească de el? „Faima poartă în sine ca roadă uitarea.“[8]

În afara sentimentului de sfârșit al timpului, simțea cum i se risipesc propriile-i puteri — șiretenia, hotărârea și perspicacitatea. „Trebuie să ne grăbim, nu numai pentru că suntem, cu fiecare moment, tot mai aproape de moarte, ci şi pentru că, înainte de a muri, capacitatea de a gândi asupra lucrurilor şi conştiinţa sleiesc.“ Și apoi, de parcă pâinea rămasă pe masa lui peste noapte ar fi dus la un gând neașteptat pe care acum îl lăsa să urce la suprafață, a remarcat cum crăpăturile din pâine, „deşi se produc într-un fel contrar celor aşteptate de la meşteşugul fabricării pâinii, oferă o oarecare plăcere şi, în felul lor, stârnesc pofta de a mânca pâine“. Și-a oprit atenția asupra unor măsline pe care i le lăsaseră sclavii pe masa lui de scris. A observat că au plesnit, arătând că sunt coapte, și a remarcat că până și „faptul că sunt aproape să putrezească adaugă fructului o frumuseţe aparte“[9]. Era un nou registru în procesul prin care un perfecționist neobosit și minuțios își acceptă propriul eșec.

Se liniștea în fața propriei decăderi și a unei neașteptate suspiciuni că, în ciuda importanței și a faimei sale, va fi uitat curând:

Scurt este timpul pe care fiecare îl trăieşte, mic este colţişorul de pământ unde îşi duce viaţa; scurtă este, de asemenea, chiar cea mai durabilă faimă postumă, şi ea depinde de succesiunea acestor mici oameni care într-o clipită vor fi deja morţi, fără să se cunoască nici măcar pe ei înşişi, cu atât mai puţin pe cel mort cu mult înaintea lor[10].

Cea mai deșartă dintre speranțele umane, dar și cea care i-a consolat

pe cei mai mulți dintre oameni, era κλέος — gloria și faima —, cum o numiseră grecii. Lumea încă își amintea de Antoninus. Bustul său a rămas pe socluri în tot imperiul. Copiii învățau în continuare cuvintele lui Cicero și ale lui Seneca. Și atunci de ce el, împăratul tuturor, nu ar trebui să caute consolarea faimei? Însă și-a spus, cu severitate, să renunțe la această speranță:

Cel care este atras de faima după moarte nu îşi imaginează că fiecare dintre cei care îi păstrează amintirea va muri şi el în cel mai scurt timp; apoi, la rândul său, cel care îi va urma, până când orice amintire se va pierde, trecând-o de la unul la altul asemenea torţelor care se aprind şi apoi se sting[11].

Ce a rămas, se întreba el, din vremea împăratului Vespasian, din urmă cu o sută de ani — „oameni care se căsătoresc, care îşi cresc copiii, care se îmbolnăvesc, care mor, care duc războaie, care sărbătoresc, care fac negustorie, care cultivă pământul, care linguşesc, care sunt aroganţi, suspicioşi, care pun la cale conspiraţii, care doresc moartea altora, care bombăne nemulţumiţi de prezent, care iubesc, care adună averi, care râvnesc consulatul, puterea imperială". Era îngrozitor să crezi că nu supraviețuise nimic din acea viață prosperă.

Dacă nu se putea trăi cu speranța aducerii aminte, și-a spus el, atunci tot ce s-ar putea face este practicarea virtuții în prezent. Ceea ce ar trebui să inspire un om a fost „o gândire conform dreptăţii, acţiuni potrivite cu interesele comunităţii, un logos care să nu se înşele niciodată"[12].

Cu toate acestea, s-a străduit să-și urmeze propriile dispoziții. Erau dimineți, mărturisea el, când activitățile zilei erau prea epuizante și voia pur și simplu să rămână în pat. Liniștea sufletească pe care o căuta scriind continua să-i scape:

Cât este de uşor să respingi şi să ştergi orice reprezentare, fie supărătoare, fie nepotrivită cu natura ta, şi repede să te găseşti într-o desăvârşită seninătate a sufletului![13]

Anxietățile sale tindeau să se aprofundeze în ceasurile nopții. Singur, se văzuse pe sine, pentru o clipă și cu groază, ca un om ca oricare altul. A găsit o oarecare mângâiere în asta. Era mai bine să-și amintească că era și împărat. Inevitabil pentru cineva obișnuit să țină

discursuri în public și să se aștepte ca audiența să-i soarbă fiecare cuvânt, a început să înșire precept după precept, căutând să obțină un text memorabil și ușor de citat. „Destinul stă deasupra ta“, spune el, apoi își dă seama și își amintește care era rostul acestei scrieri:

Nu mai rătăci: căci nu îţi vei reciti nici memoriile, nici faptele vechilor romani şi greci, nici extrasele din operele pe care ţi le-ai pus deoparte pentru bătrâneţe. Prin urmare, caută să-ţi îndeplineşti scopul şi renunţă la speranţe deşarte[14].

Încetul cu încetul, deși nu-și putea da seama clar de acest lucru, scrierea lui intimă, destinată doar propriei persoane, s-a transformat în mici discursuri pentru a-i impresiona pe ceilalți și a le da sfaturi, deși continua să nege lucrul acesta, pentru a câștiga atenția posterității. Se aplecase asupra acestor suluri noaptea pentru a se consola. Acum le folosea în ideea de a produce aforisme — plictisitoare și seci — pentru consumul public:

Cel ce doreşte faima ia o activitate străină ca fiind propriul bine; cel ce iubeşte plăcerea — ca fiind propria pasiune; cel ce are minte — ca propria acţiune[15].

Și așa mai departe, în același spirit: lecții didactice scrise ca pentru sine, dar de fapt pentru alții, atrăgându-l în mod inexorabil tocmai spre rolul în care se simțise încarcerat și de care încerca să scape scriind doar pentru el însuși. În mod ironic, aceste pasaje, cel mai puțin oneste și autentice din text, constituie ceea ce avea să rămână în memorie ca înțelepciunea lui Marcus Aurelius. În realitate, fragmentele care înfățișează un împărat singur cu el însuși, ajuns la capătul puterilor, sunt cele mai convingătoare — și cele mai consolatoare pentru noi, cititorii.

În definitiv, nu-și putea stăpâni dezgustul față de viață decât manifestând un dispreț imperial pentru viața însăși și pentru semenii săi exasperanți. Existența, scria el cu amărăciune, era

deşarta căutare de cortegii solemne, dramele de pe scenă, turmele de oi, cirezile de vite, luptele cu lănci, oasele aruncate câinilor, resturile de mâncare în bazinele cu peşti, poverile purtate de furnici, cursele încolo şi încoace ale muştelor înspăimântate, păpuşi trase de sfori —

aceasta este viața[16].

Dispreţul l-a îndepărtat de curteni, iar rolul imperial i-a dat curaj. „Sunt născut pentru a sta în fruntea lor“, și-a amintit el, „precum berbecul în fața turmei de oi și taurul înaintea cirezii.“ Dispreţul și superioritatea îi dădeau sentimentul că se află pe un vârf de munte, mai presus de muritorii insignifianți, uitându-se în jos la „mimul, războiul, groaza, amorţirea, sclavia“ care îl înconjurau[17].

Totuși, graba de a-și regăsi siguranța oferită de propriul său rol nu l-a putut proteja de gânduri și mai întunecate. Textele pergamentelor pe care le-a acoperit în greacă oscilează șovăielnic între încredințarea rece și îndoiala agonizantă. Nu-și putea scoate din minte acele membre tăiate pe care le văzuse pe câmpul de luptă. Păreau o metaforă a propriei sale disocieri interioare, a sentimentului de a fi desprins de sinele său real. „Dar, într-o astfel de situaţie, există o soluţie“, și-a spus el, oarecum cu disperare:

Îţi este permis să refaci unitatea. Nici unei alte părţi Zeul nu i-a acordat această posibilitate ca, odată despărţită şi tăiată, să revină la unitatea anterioară[18].

E adevărat, un om s-ar putea face din nou întreg, punând la loc bucățile despărțite. Doar să știe cum:

O, suflete... te vei mulţumi oare cu situaţia din clipa de faţă, te vei bucura de toate bunurile prezente şi te vei convinge că tot ceea ce ai vine de la zei şi că totul merge bine pentru tine şi va merge bine?[19]

Paradoxul pe care scrierea lui l-a scos la iveală a fost că mângâierea pe care o putea găsi, consolarea de care putea avea parte nu provine din confesiune, din faptul de a fi singur cu el însuși, ci din rolul, îndatoririle și povara sa. Aceste pagini de introspecție — unice în lumea antică sau cel puțin singurele care au ajuns până la noi — se încheie nostalgic. Se imaginează pe sine însuși ca actor pe scenă, intrat pe deplin în rolul său, doar ca să i se spună dintr-odată că timpul lui a trecut. „Dar n-am interpretat cinci acte, ci numai trei!“, se aude el pledându-și cauza. Așa este, îi spune o voce — „în viaţă însă, cele trei acte alcătuiesc întreaga ta piesă“[20].

Avea cincizeci și nouă de ani când a murit de ciumă, se pare, în una dintre acele tabere militare spartane de la Sirmium — la aproximativ patruzeci de kilometri de Belgradul de azi. Oricine a încercat atât de obsesiv să se convingă că nu va lăsa nicio urmă posterității trebuie să fi dorit contrariul. El și-a asigurat nemurirea nu datorită monumentelor, decretelor, podurilor, drumurilor sau cuceririlor de care contemporanii săi și-au amintit, ci mai degrabă grație unei activități tainice despre care nimeni nu știa: „gânduri către sine însuși", cele douăsprezece suluri de papirus pe care, când a simțit că i se apropie sfârșitul, probabil le-a împachetat și le-a încredințat celui mai devotat aghiotant al său pentru a fi expediate la Roma împreună cu trupul său, urmând a rămâne neștiute vreme de secole, fiind apoi recopiate de scribi din mănăstirile imperiului său în ruină și dobândind, prin copiere, un nou scop, pe care el nu avea să-l mai cunoască: consolarea celorlalți pentru nedumeriri și angoase pe care nici măcar un împărat nu știa să le controleze.

Astăzi, Meditațiile sale sunt considerate una dintre marile expuneri ale stoicismului; dar, la fel ca Epistolele lui Pavel sau Discuțiile de la Tusculum ale lui Cicero, ceea ce le face să dăinuie nu este doctrina, ci îndoielile cărora doctrina nu le poate pune capăt. Ceea ce le permite să ofere consolare generațiilor viitoare este candoarea lor inegalabilă cu privire la singurătatea, descurajarea, frica și impasul care ne determină să căutăm în primul rând mângâiere. Căci te consolează într-adevăr să știi că nici măcar un împărat nu poate trece noaptea singur cu gândurile sale. E o experiență pe care o putem împărtăși cu el.

2 Marcus Aurelius, Gânduri către sine însuși, VIII, 34, ediție bilingvă, traducere din greaca veche, studiu introductiv, note și indici de Cristian Bejan, Humanitas, București: 2013, p. 247. Vezi și Marcus Aurelius Antoninus, Către sine, traducere de M. Peucescu și D. Burtea, în Epictet — Marcus Aurelius, Manualul — Către sine, Minerva, București: 1977 (N.t.).

3 Marcus Aurelius, Gânduri către sine însuși, I, 16, ed. cit., p. 73 (N.t.).

4 Ibidem, II, 1, p. 84 (N.t).

5 Marcus Aurelius Antoninus, Către sine, II, 2, ed. cit., p. 83 (N.t.).

6 Marcus Aurelius, Gânduri către sine însuși, II, 2, 4–5, ed. cit., pp. 85, 87 (N.t.).

7 Ibidem, II, 12, 17, pp. 91, 95 (N.t.).

8 Marcus Aurelius Antoninus, Către sine, II, 17, ed. cit., p. 90 (N.t.).

9 Marcus Aurelius, Gânduri către sine însuși, III, 1–2, ed. cit., pp. 97, 99 (N.t.).

10 Ibidem, III, 10, p. 109 (N.t).

11 Ibidem, IV, 19, pp. 123, 125 (N.t.).

12 Ibidem, IV, 32, 33, pp. 131, 133 (N.t.).

13 Ibidem, V, 2, p. 147 (N.t).

14 Ibidem, IV, 17; III, 14, pp. 123, 111 (N.t.).

15 Ibidem, VI, 51, p. 199 (N.t.).

16 Ibidem, VII, 3, p. 203 (N.t.).

17 Ibidem, XI, 18; X, 9, p. 329, 331, 299 (N.t.).

18 Ibidem, VIII, 34, p. 247 (N.t.).

19 Ibidem, X, 1, p. 291 (N.t.).

20 Ibidem, XII, 36, p. 365 (N.t.).

Capitolul 5

Consolările filosofiei

Boethius și Dante

Pentru romanii din secolul al V-lea al erei creștine, prăbușirea de neimaginat a imperiului s-a produs în etape. Catastrofele — cum ar fi jefuirea Romei în 411 — au fost urmate de decenii de decadență, cu restrângerea administrației imperiale, teritorii cedate unor triburi străine, construcții lăsate în paragină, viaducte rămase nereparate, ceea ce afecta aprovizionarea cu apă a orașelor, iar oamenii, hrăniți cândva prin generozitatea Romei, erau lăsați să moară de foame. Și astăzi ne întrebăm cum percepeau romanii lumea în care trăiau. Uneori lucrurile se desfășurau atât de încet, încât nu le puteau înțelege; alteori, când schimbarea afecta vieți individuale, căpăta probabil dimensiuni apocaliptice. În orice moment, dar mai ales când istoria pare de neînțeles, oamenii se agață de iluziile de continuitate, în special de cele fabricate de conducătorii lor. În timp ce republica romană își găsea sfârșitul odată cu moartea lui Cicero în anul 43 î.Hr., Augustus, noul princeps, se străduia să păstreze vechile instituții republicane, precum Senatul, și să recunoască de formă libertatea Romei. În realitate, din acele instituții republicane nu mai rămăsese decât o cochilie goală. Conducerea imperială, violentă și capricioasă, guverna Roma de secole, din spatele fațadei prăbușite a republicii. În anul 500 d.Hr. rămăsese doar un simulacru de libertate.

Pe parcursul acestei lungi perioade de declin, puteau continua să creadă că evitaseră ce era mai rău. În timp ce împăratul Marcus Aurelius era pe moarte la Sirmium, în anul 180 d.Hr., el se îndrepta spre mormânt convins că anii săi de război la frontieră garantaseră securitatea imperiului. Curând, inutilitatea luptei sale a devenit evidentă. Barbarii continuau să avanseze — și, înainte de atacurile lor repetate, imperiul a adoptat un model de retragere lentă, dar inexorabilă. În 378 d.Hr., un împărat roman a pierit la Adrianopol într-o înfrângere dezastruoasă și totală, iar un secol mai târziu, conducătorii tribali pe care Marcus Aurelius crezuse că i-a supus au devenit conducători ai imperiului său.

În anul 500 d.Hr., regele ostrogot Theodoric, descendent al acelor conducători războinici, s-a instalat pe tronul Imperiului Roman de Apus din Ravenna. Devenise stăpânul Italiei, Galiei și Spaniei, iar singurul pe măsura puterii sale era împăratul Imperiului de Răsărit de la Constantinopol. Pusese mâna pe tron după ce înjunghiase un rival ostrogot la un ospăț, însă era suficient de isteț ca să-și dea seama că nu putea menține puterea doar prin violență. Era vital să-și

învești mânteze domnia în însemne ale regalității, forme instituționale și scrierea latină a Romei. A dispus ca robele să-i fie vopsite în purpură imperială. A emis monede care semănau cu cele imperiale. A reconstruit băile romane și a renovat întreaga Romă, punând în fundații plăci de alamă cu numele său, astfel încât oamenii să-i recunoască meritul. A relansat circurile și jocurile din For și a acordat respect Senatului, chiar dacă marea adunare de odinioară a lui Cicero era acum o umbră a ceea ce fusese cândva. În plus, a adoptat și noua credință a creștinismului, chiar dacă într-o formă ariană.

Italia lui Theodoric era încă dominată de o aristocrație romană latifundiară ale cărei moșii întinse le asigura hrană și arende, vile mari, biblioteci bine mobilate și armate de sclavi. Acești aristocrați continuau să urmeze cursus honorum din vremea lui Cicero, chiar dacă funcțiile lor erau lipsite de putere reală. Romanii își spuneau că, deși aveau pe tron un barbar, ei dețineau adevărata autoritate — a legii, tradiției, respectului și descendenței. Theodoric știa că o parte din elita romană îl privea ca pe un uzurpator și un eretic, în vreme ce alții îl slujeau doar pentru a-și asigura restaurarea gloriilor de altădată. Însă avea nevoie de experiența și capacitatea lor administrativă, deoarece el nu știa să scrie nici în latină, nici în greacă. În loc să semneze documentele, le ștampila cu un șablon metalic care lăsa pe hârtiile oficiale cuvântul latin legi — „L-am citit". Printre romani se zvonea că noul lor conducător „nu știa să scrie și pricepea greu".

Dintre toți aristocrații romani care au acceptat să intre în slujba regelui barbar, niciunul nu-l depășea în importanță pe Anicius Manlius Severinus Boethius, din rândul Anicienilor, o veche familie romană care secole la rând a dat imperiului consuli, doi împărați și un papă. Însuși tatăl lui Boethius fusese consul, iar după moartea acestuia, Boethius, rămas orfan, a fost adoptat de Quintus Aurelius Memmius Symmachus, consul, prefect al Romei și conducător al Senatului. Băiatul a primit cea mai bună educație clasică posibilă, fiind în scurt timp recunoscut ca un fenomen, stăpânind limbile greacă și latină, apoi astronomia, matematica și muzica.

La începutul maturității, Boethius făcea parte dintr-un cerc restrâns de aristocrați romani — printre care se număra și vărul său Cassiodor, principalul secretar al regelui, precum și Ennodius, unul dintre episcopii săi — aflați în slujba regelui barbar din Ravenna. Din acest trio de romani, Boethius s-a impus curând ca primus inter pares. El a fost cel care a conceput un ceas cu apă și un cadran solar drept cadou din partea lui Theodoric pentru regele burgund și cel care, datorită talentului său muzical, a fost rugat de regele barbar să aleagă lira și

cântărețul din liră pe care să le trimită lui Clovis, regele francilor. De asemenea, lui Boethius i s-a cerut să-i întocmească regelui un raport despre situația monetăriei monarhului, iar la treizeci de ani i s-a acordat postul onorific de consul, cum fusese și tatăl său.

Însă nu se gândea decât la studiile sale. Ori de câte ori putea, se ducea la biblioteca sa din Roma, pentru a-și relua viața de savant patrician modelată pentru el de Cicero și Seneca. Și-a asumat sarcina de a traduce în latină întreaga operă a lui Aristotel și a lui Platon, garantând astfel supraviețuirea învățării filosofice pentru epocile viitoare. În cele din urmă, a reușit să facă doar o parte din aceste traduceri, fiind mereu solicitat de îndatoririle pe care le avea în slujba regelui.

Și-ar fi putut imagina viața sa publică ca o împlinire a idealului lui Platon, și anume ca filosofii să-i îndrume pe conducători. Ar fi putut chiar să viseze ca într-o zi să ajungă el însuși un rege filosof. Oricare ar fi fost motivele sale, cu siguranță a cunoscut succesul. În anul 522, Boethius era magister officiorum, șeful casei regale, efectiv prim-ministrul regelui și șeful administrației civile.

Pentru a înțelege ce s-a întâmplat ulterior trebuie să pătrundem în universul mental al aristocraților romani: să nu uităm de mândria lor, de superioritatea lor ca patricieni, precum și de rușinea pe care o resimțeau ca supuși ai regilor barbari. Barbarii îi tratau pe acești aristocrați romani ca slujitori ai capriciilor lor. Își băteau joc de priceperea lui Boethius și-i dădeau sarcini ingrate, în timp ce el trebuia să urmărească, neputincios, cum jefuiau Italia, se îmbogățeau, nu se îngrijeau să hrănească populația din provinciile care depindeau de aprovizionarea cu cereale a Romei și, mai presus de toate, disprețuiau Senatul și tradițiile sale.

Acei barbari erau și eretici. Ostrogoții îmbrățișaseră o erezie — arianismul — pe care Boethius o disecase cândva într-o scrisoare către un prieten apropiat. Aplicarea briciului filosofic asupra credinței regelui său era un lucru periculos, dar și-a asumat riscul, întrucât însăși promisiunea mântuirii creștine ar fi fost nulă și neavenită în cazul în care arianismul ar fi fost adevărat. Arianismul respingea doctrina treimii, a lui Dumnezeu ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. Pentru arieni, Iisus era o făptură divină creată de Dumnezeu pentru a îndeplini o misiune pe Pământ. Ei negau că ar fi putut fi un om ca oricare altul, pradă suferinței, foametei și dorințelor sexuale. Aceste diferențe doctrinare contau, deoarece, după cum îi scria Boethius unui prieten al său, diaconul Ioan, dacă Iisus nu era un om la fel ca noi,

neamul omenesc n-a fost mântuit, prin nașterea lui Hristos n-a purces în noi nicio mântuire, scrierile atâtor profeți și-au bătut joc de poporul care credea în ei, toată autoritatea Vechiului Testament, prin care lumii i se făgăduiește mântuirea prin nașterea lui Hristos, ajunge de ocară[21].

Theodoric era conștient că Boethius și alți creștini romani puteau considera teologia sa ariană o amenințare, așa încât a adoptat o cale prudentă, tolerând în egală măsură arianismul și ceea ce deja purta numele de credință catolică. Însă nu le putea permite creștinilor catolici să-și implice credința în politică, deoarece se temea că ar putea conspira cu împăratul răsăritean pentru a reuni cele două jumătăți ale imperiului sub autoritatea Constantinopolului. Theodoric știa prea bine că o parte din aristocrația romană nutrea asemenea ambiții. Respectul calculat pe care îl manifesta față de cetatea Romei și de Senat indică faptul că știa că avea un control fragil asupra romanilor. Decenii la rând reușise cu pricepere să le gestioneze resentimentele. Dar după treizeci de ani la putere, stăpânirea sa începea să scârțâie. În 518, succesorul desemnat de el a murit; rețeaua sa de alianțe cu alți regi barbari a început să se dezintegreze; se temea că împăratul răsăritean s-ar putea alia cu senatorii romani pentru a-l înlătura de la putere. A luat măsuri pentru a-i ține pe romani sub control: le-a interzis să poarte săbii, a promovat propria sa variantă de creștinism, demolând sanctuarele catolice și urmărind orice semn care i-ar fi dat de înțeles că Senatul roman purta negocieri secrete cu Constantinopolul.

În 523, curtenii lui Theodoric au întocmit niște scrisori, probabil falsificate, în care era dezvăluit un complot al senatorilor romani, care ar fi vrut să-i propună împăratului de la Constantinopol să-l detroneze pe Theodoric. În camera consiliului, când un curtean a lansat această acuzație la adresa unuia dintre senatori, Boethius a sărit în apărarea lui și, în prezența regelui, a declarat: „Dacă îi acuzi pe ei, mă acuzi pe mine“. Firește, a spus el, apărăm prerogativele Senatului și libertatea Romei. La ce te așteptai? Suntem romani. Însă nu am complotat împotriva ta.

Izbucnirea lui Boethius a fost unul dintre acele impulsuri neașteptate care mocneau de ani buni — dar dacă el credea că și alți romani îi vor urma exemplul, se înșela. Cuvintele lui au fost întâmpinate cu o tăcere uluitoare. Vărul său, Cassiodor, s-a uitat în altă parte. Theodoric le-a poruncit gărzilor să-l rețină pe Boethius și să-l închidă într-un baptisteriu din Pavia. Apoi l-a surghiunit la o moșie îndepărtată din afara orașului și l-a pus sub pază strictă, în așteptarea sorții. Theodoric

a ordonat Senatului de la Roma, înfricoșat, să-l condamne pe Boethius la moarte pentru trădare. Dacă a existat vreodată un complot, acesta s-a dizolvat în fața mâniei lui Theodoric.

Cunoaștem prea puține despre condițiile de detenție ale lui Boethius și nu știm nici dacă soția lui, Rusticiana, sau cei doi fii ai săi au putut să-l viziteze. Cel mai studios dintre bărbați ar fi tânjit după o bibliotecă, însă nu există dovezi că i s-ar fi permis să aibă cărți, așa încât toate cuvintele necesare pentru a liniști un om distrus de înfrângerea politică și de perspectiva unei execuții trebuiau scoase din ungherele propriei sale minți tulburate și disperate.

Detenția în condițiile condamnării la moarte a fost o lovitură zdrobitoare. Indiferent de suferințele fizice pe care le-a îndurat, a fost chinuit de dorul după o viață pierdută. „În toată potrivnicia sorţii“, mărturisea el, „cea mai funestă nenorocire este că ai fost fericit.“[22]

Suferința psihică și rațiile modeste l-au făcut să se împuțineze la trup și părul să-i albească. Cândva un om sănătos, chiar viguros, la vreo patruzeci de ani, Boethius își privea acum cu rușine propriul corp. Era, mărturisea el, „o piele flască ce tremură pe trupul meu sleit de puteri“[23].

În timp ce aștepta execuția, a evocat palatul memoriei erudiției sale pentru a se împăca cu situația sa dificilă. Era moștenitorul întregii tradiții filosofice grecești, precum și a tradiției romane de consolatio ce ajungea până la Cicero; era și creștin, familiarizat cu Epistolele lui Pavel și cu Psalmii. Într-un singur om, afluenții bogați ai tradițiilor clasice și creștine curgeau laolaltă. În ceasul agoniei sale, spre ce tradiție s-ar îndrepta?

Și-ar fi putut îmbrățișa destinul ca martir creștin. De la Sfântul Ștefan, se considera a fi glorios să mori întru credință și să-i inspiri și pe alții să facă același lucru. În întreaga lume mediteraneeană existau altare închinate unor sfinți creștini dinaintea cărora oameni smeriți aprindeau lumânări sau lăsau mâncare și alte ofrande. Fără îndoială că Boethius se considera creștin, dar se punea delicata întrebare: ce fel de creștin era. Disputa cu arienii a făcut din aceasta un teren minat. Poate că nutrise speranța de a supraviețui mâniei regelui și de a obține iertarea. În cazul acesta, nu ar fi fost prea înțelept să-și declare sus și tare creștinismul său nonarian. Oricare ar fi fost motivul, textul pe care l-a scris în închisoare nu spune dacă era creștin.

Există cel puțin o explicație plauzibilă pentru această tăcere. Din punctul său de vedere, nu se afla în închisoare deoarece criticase

credința lui Theodoric, ci pentru că-i contestase regelui autoritatea politică. Boethius era convins că este ceea ce vom numi prizonier politic. Sfidarea sa politică este perfect explicită:

Se spune că am vrut să salvez Senatul… Dar am dorit acest lucru şi nu voi înceta vreodată să-l doresc. […] Cât priveşte scrisorile falsificate prin care se spune că am sperat la libertatea Romei… Dar în ce libertate rămasă mai pot spera? Dacă ar fi vreuna![24]

Ar fi fost ușor să se prezinte ca un cetățean martir și să-l înfățișeze pe Theodoric ca pe un Octavian sau un Nero recent. Însă nu a urmat nici această cale. Cicero și Seneca nu-i puteau spune decât să-și îndure soarta ca un bărbat și ca un roman. Știa consolatio ale lor pe de rost: să nu se plângă de pierderea faimei, norocului sau a bogăției, întrucât acestea erau trecătoare și lipsite de orice importanță. În timp ce se afla în închisoare, a folosit retorica stoică pentru a se debarasa de bagajul vieții. Textele stoice nu puteau explica de ce un Dumnezeu drept și milostiv ar fi trebuit să permită o asemenea nedreptățire extremă a sorții sale. La fel ca Iov, s-a certat cu Dumnezeu. Aproape că îl poți auzi strigând la pereții celulei când spune: „A duce la îndeplinire împotriva inocenţei ceea ce a conceput un nelegiuit, sub ochii lui Dumnezeu, este o monstruozitate“[25].

În cele din urmă, Boethius nu s-a îndreptat nici spre stoici, nici spre creștini, ci spre greci, mai ales spre Platon, în special Timaios și Phaidros — pe care le tradusese și le cunoștea pe de rost. Acestea îi ofereau un limbaj care să-l ajute să-și înțeleagă situația. Grecii l-au învățat să se considere o victimă a unei sorți nemiloase, supus „roții Destinului aflate în continuă mișcare“.

Rolul filosofiei grecești, așa cum l-a înțeles Boethius, era acela de a-l împăca pe om cu Ananke (Ἀνάγκη), cu Soarta. Boethius a urmat această cale când și-a intitulat textul pe care îl scria în latină Consolatio Philosophiae și a ales modelul dialogului platonician. Dialogul surprindea procesul dialectic al propriei sale minți, fluxul și refluxul afirmării și respingerii, întrebării și răspunsului, prin care mintea, în discuție cu altcineva, percepe încet adevărul.

De fapt, Platon l-a învățat pe Boethius că, pentru a scăpa din labirintul propriei sale depresii, avea nevoie de un suflet înrudit cu care să vorbească. Dar cine să fie acest suflet? El a căutat inspirație într-una dintre cele mai vechi asocieri literare. Sophia, cuvântul grecesc pentru înțelepciune, era și un nume de femeie. Și atunci când, într-un act de

inspirație creatoare, a creat „Filosofia“ drept sufletul său pereche, cuvintele au început să curgă. El se putea împărți în două: „pielea flască“ singuratică, temătoare și ezitantă așteptându-și moartea, și doamna Filosofie, întruchiparea caustică a propriei sale raționalități. El și-a imaginat-o ca pe o femeie sarcastică, de vârsta lui, îmbrăcată în veșminte dintr-un material indestructibil, „asemenea chipurilor învăluite în fum“. Robele ei erau brodate cu semnul theta, simbolul înțelepciunii, însă veșmântul îi fusese sfâșiat, bucăți de tiv fiind rupte de cruzi contestatari filosofici în competițiile lor inutile pentru superioritate. În mâna dreaptă ținea niște cărți de filosofie, iar în stânga, un sceptru simbolizând cunoașterea. Era o invenție extraordinar de reală — se poate ca Boethius să fi împrumutat personajului său și unele dintre trăsăturile soției sale Rusticiana —, în timp ce ea, aprinsă, gonea muzele, „acele mărunte curtezane de teatru“ cu care el cochetase în zadar cu slabe încercări de poezie. Poezia, spunea ea cu dispreț, „deprinde minţile oamenilor cu boala, în loc să le elibereze“[26]. Ea era cea care avea leacul. S-a așezat lângă el pe pat și i-a șters lacrimile. Știa care era adevărata problemă, i-a spus. Disperarea îi smulsese ancorele rațiunii. Ea avea să-l ajute să-și redobândească rațiunea printr-un dialog compătimitor. Cu toate acestea, pe măsură ce Boethius dădea formă dialogului lor, lupta pentru consolare s-a transformat într-o bătălie lăuntrică dialectică între frică și rațiune, care nu a fost niciodată câștigată definitiv.

În repetate rânduri, Filosofia aplică terapia rațiunii sobre, ca unul dintre mângâietorii lui Iov, recomandând acceptarea sorții și indiferența stoică în fața greutăților. În repetate rânduri, prizonierul nu poate să nu fie frământat de nedreptatea sorții sale și de aparenta indiferență a lui Dumnezeu. Consolarea lui Boethius, la fel ca și Psalmii și Cartea lui Iov, este imaginea clară a unei crize radicale de credință afectând un om care se întreabă acum în mod activ de nu i-ar fi mai ușor să-și îndure soarta dacă și-ar scoate din minte ideea de Dumnezeu și ar accepta că lumea era condusă de hazard.

Mă mir foarte tare de ce... pedepsele crimelor îi apasă pe cei buni, iar cei răi pun mâna pe răsplăţile pentru virtuţi. M-aş mira mai puţin dacă aş crede că toate sunt amestecate prin întâmplarea oarbă. Gândul că Dumnezeu conduce toate îmi sporeşte acum uimirea[27].

Consolarea este fidelă dramei oricărei lupte interne — căreia-i surprinde și umorul sumbru. Abia anunță că își iartă dușmanii — răutatea lor este doar o boală căreia nu reușesc să-i găsească leac —, că și începe să se înfurie din nou din cauza nedreptății pe care i-au făcut-o. La rândul ei, Filosofia

își pierde răbdarea cu repetatele lui dramatizări. Curaj, îi spune ea plină de energie. Nu te mai plânge. În schimb, prizonierul e sătul de permanenta ei bună dispoziție. „Când aceste cuvinte încetează să mai răsune în urechile noastre“, mărturisește el, „durerea înrădăcinată în suflet apasă şi mai tare.“[28] *În locul acestei filosofii, el și-ar dori să audă puțină muzică sau poezie.*

Consolarea a avut o viață îndelungată în rândul cititorilor — printre care Dante, regina Elisabeta I și Thomas Morus —, datorită uimitorului talent literar cu care Boethius a descris ce înseamnă să suferi de o criză radicală, să te uiți la propriul tău corp și să-ți simți dinții clănțănind de frică, să te lupți pentru a-ți controla haosul interior dominat de angoasă și de spaimă.

Dar, deși Consolarea i-a alinat în mod sigur pe alții, problema e dacă a reușit să-l consoleze pe cel care a scris-o. Dovezile sunt ambigue. Unii au spus că textul ar fi incomplet, ca și cum Boethius ar fi fost luat înainte să-l fi putut termina. Frazele de încheiere nu oferă o încurajare clară, ci doar îndemnuri moderate la onestitate, virtute și rugăciune:

Speranţa pusă în Dumnezeu şi rugăciunile îndreptate spre el nu sunt zadarnice, iar când acestea sunt drepte nu pot rămâne fără rezultat. Întoarceţi-vă deci de la vicii, cultivaţi virtutea, înălţaţi-vă sufletul spre speranţe drepte, îndreptaţi spre cer rugăciuni smerite. Mare este necesitatea cinstei pusă în voi, dacă nu vreţi să vă prefaceţi, atunci când întreaga voastră viaţă se desfăşoară înaintea unui judecător care vede toate lucrurile[29].

Pasaje dedicate cum este acesta au permis Bisericii să-și însușească o lucrare care nu făcea nicio referire la promisiunea învierii creștine. Când împăratul răsăritean Iustinian a cucerit regatul ostrogot în anul 536 și s-a instalat în Ravenna, Biserica Catolică s-a apucat să și-l însușească pe Boethius ca sfânt martir. În acest sens a fost ajutată de Iustinian, care a lansat o campanie ideologică împotriva celei mai cunoscute crime înfăptuite de Theodoric. În portretul în mozaic al noului monarh, amplasat pe tavanul presbiteriului San Vitale din Ravenna, unii cercetători sunt de părere că însuși Boethius este înfățișat chiar în spatele umărului împăratului. Noul regim a vehiculat și o poveste apocrifă conform căreia Theodoric ar fi murit chinuit de remușcări legate de moartea lui Boethius. Povestea spune că, atunci când i s-a servit un impresionant pește de mare pe un platou, ceva din privirea sticloasă a peștelui i-a amintit de bărbatul pe care pusese să fie executat, ceea ce l-a făcut să se retragă îngrozit.

Cu toate acestea, reabilitarea postumă a lui Boethius în sânul Bisericii imperiale este plină de ironii. El putea fi acceptat numai dacă credincioșii ignorau anumite pasaje din Consolare, unde Boethius merge până acolo încât pune sub semnul întrebării întreaga problemă a rugăciunii. Dacă Fortuna ne-a legat pe toți de roata ei, ce rost mai are să ne rugăm?

Prin urmare, nu are nicio raţiune speranţa sau rugăciunea pentru ceva; căci ce ar putea spera cineva sau pentru ce s-ar putea ruga, dacă o înlănţuire ce nu poate fi schimbată uneşte toate lucrurile care sunt dezirabile?[30]

O litanie obstinată de îndoială curge prin întreaga Consolare ca o incantație, conferindu-i o forță dramatică. Imaginea recurentă a cărții, roata norocului, exprima disperarea în fața inutilității eforturilor umane. Începând din epoca Renașterii, personalități precum Machiavelli aveau să afirme că rațiunea umană ar putea supune Fortuna voinței lor, însă aceste idei consolatoare îi erau străine lui Boethius:

Căci de încerci să opreşti forţa roţii ei care se învârte, ești cel mai nechibzuit dintre muritori[31].

Dacă Dumnezeu privea, un om nu putea face nimic ca să-i atragă atenția:

El priveşte din turnul înalt al providenţei sale, vede ce i se potriveşte fiecărui om şi aplică ceea ce ştie că i se potriveşte. Astfel se produce această minunăţie nemaiîntâlnită a ordinii destinului, când cel ce ştie face ceva ce îi uimeşte pe neştiutori[32].

Acestea nu sunt gânduri consolatoare, cât mai mult de resemnare. Dar poate că nu are rost să ne întrebăm dacă Boethius a găsit speranță în mântuirea creștină sau în argumentul platonician. Ceea ce l-a consolat, ca și în cazul lui Marcus Aurelius, a fost scrisul în sine, confesiunea lăuntrică intensă care i-a permis uneori să simtă că se înalță deasupra închisorii. „Cât priveşte sufletele umane, acestea sunt în mod necesar mai libere când rămân în contemplarea minţii divine“, scria Boethius, „mai puţin libere când coboară în corpuri şi încă şi mai

puţin libere când sunt înfăşurate de membrele pământeşti."[33]

El încerca să se imagineze acceptând moartea, „căci adesea, din motive constrângătoare, voinţa îmbrăţişează moartea de care natura se îngrozeşte"[34]. Însă era suficient de onest pentru a adăuga că trupul său încă resimțea aversiune. Mărturisea, cu înduioșare, că era asemenea lui Orfeu, care încerca să părăsească lumea subpământeană fără să se uite în urmă, dar, la fel ca același cântăreț din liră, nu se putea abține să nu arunce o privire spre viața pe care se pregătea să o lase în urmă. Acestea nu sunt gânduri ale unui om împăcat cu soarta sa.

Încheindu-și Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman în anii 1760, istoricul Edward Gibbon a stat o vreme la Ravenna, întrebându-se dacă Boethius fusese consolat de ceea ce scrisese. Consolarea, a concluzionat el, era prea vagă, prea obscură pentru a-și alina autorul. Sentimentul de nenorocire al lui Boethius ar fi putut fi „deturnat de activitatea gândirii", însă el nu a scris într-o stare de calm filosofic. Mai degrabă, „trebuie să fi posedat deja acel calm intrepid pe care se străduia să-l caute". În cele din urmă, suferința i-a fost curmată doar de „slujitorii morții" care l-au ucis. Consolarea era o performanță care a câștigat admirația generațiilor următoare, dar e puțin probabil să-și fi calmat autorul, a conchis Gibbon.

Dacă scrisul l-a consolat pe Boethius, a fost o mângâiere construită, frază cu frază dureroasă, în documentarea propriei sale lupte. În acest exercițiu, el a câștigat o oarecare suveranitate asupra lumii sale interioare și, făcând acest lucru, capacitatea de a se împăca cu închisoarea. Îl putem descoperi în rândurile sale gândindu-se la momentul cumplit care îl aștepta. Unii oameni, spunea el, „se tem mai mult decât se cuvine de suferință" și descoperă, dimpotrivă, că o pot suporta. Alții, zicea el, dispreţuiesc mai mult decât se cuvine „lucrurile pe care nu le pot suporta". Aflase că era unul dintre ei. Ajunsese să înțeleagă, scria el, că soarta îi duce pe oameni, „prin necazuri, la încercarea sinelui"[35]. Însă dincolo de această recomandare sumbră a îndurării, ce aștepta el cu nerăbdare? Spera ca posteritatea să-și amintească de el. Datorită faptelor anonime de virtute comise de temniceri, slujitori, de soția și de fiii lui, poate și de Cassiodor, acea rudă rătăcită, manuscrisul lui Boethius a fost găsit și ascuns de ostrogoți, astfel încât a putut ajunge la copiștii și bibliotecarii din Constantinopol și din Roma, iar de la ei, la noi.

Nu știm cât a trebuit să aștepte Boethius încercarea finală. Nu știm nici măcar dacă a apucat să termine cartea. Însă știm cum a murit,

întrucât cineva — un martor fidel, dar îngrozit — a transmis povestea sau a reconstituit oribilul adevăr pornind de la starea trupului, când a fost eliberat pentru înmormântare. Cei pe care Gibbon i-a numit „slujitori ai morții“ sosiseră după obicei și, fără vreo formalitate sau proces, l-au legat, l-au sugrumat cu o funie până i-au ieșit ochii din orbite, după care l-au lovit cu bâtele până și-a dat duhul.

În Consolarea lui Boethius, patru mari tradiții occidentale care i-au consolat pe oameni pentru nedreptate și nenorocire — grecii, Platon și Aristotel; romanii, Cicero și Seneca; profeții evrei din Psalmi și Cartea lui Iov; și părinții creștini, Pavel și Augustin — au fost aduse laolaltă, într-un act suprem de imaginație, de către un om în așteptarea morții. Opera este un monument închinat memoriei eroice a unui om, dar și credinței sale într-o anumită idee — că raționamentul filosofic are puterea de a ne permite să îndurăm suferința, nedreptatea și moartea. Până în ziua de azi, nu putem fi siguri dacă a reușit să-și mențină propria credință în rațiune.

Șapte sute de ani mai târziu, marele său moștenitor a fost poetul Dante. Acesta îl cunoștea foarte bine pe Boethius, deoarece și-a petrecut ultimii cinci ani din viață în exil la Ravenna, alungat din Florența natală. A treia parte din Divina Comedie — Paradiso — a conceput-o în mijlocul ruinelor lumii lui Boethius — mica bazilică din cărămidă din secolul al V-lea a Gallei Placidia, cu boltele sale pline cu mozaicuri, și bazilicele San Vitale și Sant’Apollinare Nuovo. Aceste monumente impunătoare l-au inspirat, fără îndoială, în compunerea unei viziuni extatice a paradisului pe care Dante o scria chiar la apogeul puterilor sale creatoare. Oriunde se uita, în fiecare loc sfânt, pereții erau aprinși de mozaicuri strălucitoare în auriu, verde și albastru, proclamând un creștinism fără răstignire, fără suferință și disperare, doar promisiunea paradisului și mijlocirea senină a sfinților.

Din Convivio, un tratat filosofic pe care Dante l-a scris între 1304 și 1307, știm că el însuși, ca exilat politic, s-a identificat foarte mult cu Boethius. I-a studiat lucrările cu atenție, mai ales Consolarea, deoarece, reflectând asupra creației lui Boethius — Filosofia —, Dante, fermecat încă din copilărie de Beatrice, începea să înțeleagă cum ar putea crea o operă similară, structurată formal ca o căutare a iluminării, pornind din iad, prin purgatoriu și până în paradis, sub îndrumarea unei femei înțelepte. Șapte secole mai târziu, Filosofia lui Boethius s-a reîncarnat ca Beatrice, ghidul lui Dante către regiunile extatice ale paradisului.

Pe măsură ce Dante își descrie călătoria împreună cu Beatrice în

regiunile divine, el amintește în permanență că nu-și găsește cuvintele — că nu poate transmite ceea ce vede nedeslușit în regiunile empireice ale cerului. Dante vrea să înțelegem limitele limbajului și nevoia unei credințe care să depășească limbajul. Expresia lui Dante trapassar del segno — „a depăși limitele“ — poate fi și reflecția sa asupra neputinței lui Boethius de a găsi consolare în fața morții. Dante vrea să ne facă să înțelegem că numai credința mai presus de cuvinte, dincolo de rațiune, poate consola cu adevărat ființele umane.

Oricât de imperfectă ar fi rațiunea, incapabilă să-i consoleze pe bărbați în fața celor mai mari temeri ale lor, ambiția rațiunii — pur și simplu cutezanța lui Boethius — câștigă profundul respect al lui Dante. Dante este cel care a creat imaginea de neuitat a „depășirii limitelor“ în noua poveste pe care a inventat-o despre Ulise, convingându-și echipajul să navigheze dincolo de Coloanele lui Hercule, în oceanul întunecat, în căutarea unor noi ținuturi, doar pentru a se îneca în timpul încercării. Ulise plătește pentru orgoliul său, însă câștigă, fără îndoială, admirația poetului. Este chiar posibil ca povestea lui Ulise să fi fost modul lui Dante de a-și înfrunta propriul sentiment de vinovăție pentru hybrisul ambiției sale poetice. La fel ca Ulise, depășise limitele prescrise pentru rațiunea umană — și pentru limbaj — când îndrăznea să-și imagineze paradisul.

Când Dante ajunge în ceruri însoțit de Beatrice, îl vede acolo pe Boethius, în regiunea empireică, printre cei mai înțelepți gânditori ai tradiției creștine — Toma d’Aquino, Isidor din Sevilla, Albertus Magnus, Petrus Lombardus, Siger din Brabant și alții. Plasându-l pe Boethius în această companie erudită dintr-un cer creștin, Dante recuperează filosofia pentru credința creștină și, de fapt, afirmă despre consolare că e posibilă numai dacă filosofia se află în slujba credinței. Însă există o oarecare delicatețe în evocarea lui Boethius. Dante ne spune că a plătit un pelerinaj personal la locul de odihnă al lui Boethius, o bisericuță modestă din cărămidă din secolul al VII-lea, într-o piață liniștită din Pavia, un oraș din nordul Italiei. Biserica a rezistat până în zilele noastre și are un nume frumos — San Pietro in Ciel d’Oro (Sfântul Petru al Cerului de Aur), deși plafonul din aur cândva s-a desprins, iar biserica este de multe ori goală și închisă. Mormântul lui Boethius se află într-o criptă de sub altar, unde întâmplarea face ca rămășițele Sfântului Augustin să fie expuse într-un magnific catafalc din marmură. Când cobori în cripta de sub mormântul lui Augustin, cum trebuie să fi făcut și Dante, poți vedea în lumina crepusculară sicriul lui San Boecio, cu câteva oseminte albe luminate în permanență și care sunt, se crede, singurele lui rămășițe.

În Paradiso, Dante își ia răgaz să-și amintească de Boethius, ca pentru

a-i conferi mângâierea liniștii sufletești pe care prizonierul însuși poate că nu a cunoscut-o niciodată:

Gonit din trupul său acesta zace

sub Cerul-de-aur, de-unde acest Părinte

din chin şi-exil veni-ntr-această pace[36].

21 Boethius, Contra lui Eutyches și Nestorius, în Tratate teologice, ediție bilingvă, traducere din limba latină și note de Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban, postfață de Anca Vasiliu, Polirom, Iași: 2003, p. 37 (N.t.).

22 Boethius, Consolarea Filosofiei, II, 4, ediție bilingvă, traducere de Otniel Vereş, îngrijire critică de Alexander Baumgarten, postfaţă de Adrian Papahagi, Polirom, Iași: 2011, p. 97 (N.t.).

23 Ibidem, I, 1', p. 43 (N.t.).

24 Ibidem, I, 4, p. 61 (N.t.).

25 Ibidem, I, 4, p. 63 (N.t.).

26 Ibidem, I, 1, pp. 45, 47 (N.t.).

27 Ibidem, IV, 5, p. 239 (N.t.).

28 Ibidem, II, 3, p. 93 (N.t).

29 Ibidem, V, 6, p. 311 (N.t.).

30 Ibidem, V, 3, p. 281 (N.t.).

31 Ibidem, II, 1, p. 87 (N.t.).

32 Ibidem, IV, 6, p. 249 (N.t.).

33 Ibidem, V, 2, p. 273 (N.t.).

34 Ibidem, III, 11, p. 189 (N.t.).

35 Ibidem, IV, 6, p. 251 (N.t.).

36 Dante, Divina comedie, ed. cit., Paradisul X, 127–129, p. 572 (N.t.).

Capitolul 6

Reprezentarea timpului

El Greco, Înmormântarea contelui de Orgaz

În Santo Tomé, o biserică medievală de pe o străduță din Toledo (Spania), o pictură intitulată Înmormântarea contelui de Orgaz ocupă întreaga nișă a unei capele laterale, chiar la intrare. În fiecare zi, oameni din întreaga lume plătesc pentru a sta la rând și a o vedea.

Contele de Orgaz a fost un nobil spaniol medieval pios, îngropat în 1323 într-un mormânt ce se află chiar sub pictura respectivă. Două sute șaptezeci de ani mai târziu, în anii 1580, parohul de la Santo Tomé a însărcinat un pictor local, cunoscut sub numele de „Grecul", să înfățișeze înmormântarea contelui și legenda care se crease în jurul ei. Se spunea că în timp ce contele Orgaz era coborât în mormântul său, Sfântul Augustin și Sfântul Ștefan au pogorât din ceruri și i-au ajutat pe jelitori să-l îngroape, în semn de recunoștință divină pentru binefacerile contelui față de călugării augustinieni din oraș și față de Biserică. Apariția sfinților și pictura realizată pentru comemorarea evenimentului au avut forța unei cerințe adresate gentilomilor din oraș: faceți cum a făcut el, trăiți așa cum a trăit el.

În prim-planul picturii, Sfântul Ștefan și Sfântul Augustin, în veșminte strălucitoare din aur și purtând mitre de episcop, se apleacă pentru a coborî cu delicatețe trupul contelui în mormântul său. Chipul acestuia are paloarea inexpresivă a morților, iar armura lui din oțel strălucește sumbru în lumina lumânărilor. Cel care supraveghează scena este parohul care comandase pictura. Chiar în spatele celor doi sfinți se află mai bine de zece gentilomi din Toledo în veșminte negre cu gulere din dantelă albă: avocați, curteni și academicieni, personalități remarcabile ale anilor 1580. Între doi oameni din mulțime se află însuși artistul, un bărbat cu față ascuțită, la vreo patruzeci de ani, cu maxilarul conturat de o barbă brună tăiată îngrijit, care ne fixează cu ochii lui negri pătrunzători.

Un înger plutește deasupra gentilomilor din Toledo, coborându-se pentru a îndruma duhul contelui spre cer. Sufletul acestuia este o masă de abur învolburată pe care îngerul o ridică spre norii cenușii-albăstrii de deasupra. Printre nori vedem alte duhuri înălțându-se spre ceruri, unde Maria și Sfântul Ioan, profeții Vechiului Testament, Iisus și ucenicii săi, și un foarte util mijlocitor pământean, monarhul Spaniei din vremea aceea, Filip al II-lea — cu toții așteaptă primirea sufletului contelui Orgaz. Întrucât nu se vede nicio imagine a iadului

sau a damnării, mesajul picturii este clar: se îndreaptă direct spre paradis. La fel ca Paradiso al lui Dante, pictura lui El Greco înfățișează bucuroasa certitudine a mântuirii și imensa consolare pe care o asemenea viziune o poate aduce credincioșilor.

Această vastă și magnifică pictură este și o reprezentare a timpului, așa cum este el înțeles printr-un anumit gen de credință creștină extatică, obișnuită printre notabilitățile și clerul din ceea ce era pe atunci un oraș de frunte din Spania Contrareformei catolice. Ceea ce, la prima vedere, pare o confuzie haotică a trecutului, prezentului și viitorului este de fapt o viziune organizată a timpului în sine, în care trecutul, prezentul și viitorul sunt privite ca și cum s-ar produce toate simultan. Orgaz însuși poartă armura strălucitoare din oțel din secolul al XVI-lea, nu versiunile medievale obișnuite ale timpului său. Sfântul Augustin, care a murit la sfârșitul Imperiului Roman, și Sfântul Ștefan, care a fost lapidat în anul 34 d.Hr., sunt înveșmântați ca niște episcopi catolici ai vremii, din secolul al XVI-lea. Toți cei din Toledo adunați la înmormântare sunt înfățișați ca fiind contemporani ai contelui, deși înhumarea sa efectivă avusese loc cu mai bine de două sute de ani în urmă. Aceste reprezentări nu sunt anacronisme. Toate aceste straturi de timp, din vremea Imperiului Roman până la momentul pictării, sunt înfățișate într-un prezent continuu, nesfârșit, ca și cum pictorul ar dori să afirme că, dacă are suficientă credință, credinciosul poate locui într-un moment în care trecutul, prezentul și viitorul sunt trăite simultan. Pictura subliniază acest aspect prin reprezentarea gentilomilor toledani urmărind miracolul apariției lui Augustin și a lui Ștefan fără să fie surprinși, ca și când ar fi participat la o liturghie obișnuită de duminică dimineața, iar prăbușirea timpului ar fi fost cel mai firesc lucru din lume. Pictura prezintă modul în care credința reunește comunitățile în acceptarea supranaturalului, mijlocirea sfinților și perspectiva asupra cerului de sus. Sfântul Ștefan, primul martir roman; Augustin, filosoful roman târziu din Cartagina; contele medieval din Toledo; iar membrii nobilimii moderne din Toledo împărtășesc cu toții același prezent sub un cer care îi cheamă cu promisiunea paradisului.

Această pictură înfățișează ceea ce toledanii credeau sau gândeau că ar trebui să creadă: că erau uniți laolaltă ca frați creștini întru apărarea unei credințe asediate; că drumul spre cer era asigurat prin binefaceri față de cei vii; că sfinții vor mijloci în favoarea lor și că îngerii le vor înălța sufletele la cer; iar cei vii, morții și cei nenăscuți încă erau cu toții uniți împreună în grija lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, credința lor era supusă și unei imense tensiuni. Cei care credeau cel mai tare — sau trebuiau percepuți în felul ăsta —

erau conversos, convertiții, descendenții credinței evreiești care fuseseră forțați să renunțe la religia lor în timpul persecuțiilor evreiești inițiate în timpul lui Ferdinand și al Isabellei, după ce și-au unit regatele Castiliei și Aragónului pentru a crea monarhia spaniolă în anul 1492. Conversos trăiau sub o suspiciune permanentă. Trebuiau să-și demonstreze „puritatea sângelui“ și să se conformeze cu rigurozitate doctrinelor Bisericii. Conversos se află printre nobilii toledani din imagine, după cum se numărau și printre cei care au achitat factura pentru pictură. Prin urmare, în momentul finalizării picturii, Toledo este tensionat din pricina suspiciunii față de cei care ar putea să nu fie chiar atât de credincioși pe cât par, frământat de dorința convertiților de a demonstra, contrar tuturor aparențelor, că fac cu adevărat parte din comunitate, și toate astea sub controlul filialei locale a Inchiziției. În plus, cu doar douăzeci de ani înainte, regele catolic își mutase capitala de la Toledo la Madrid, iar un oraș care fusese centrul credinței și al unui imperiu începea să înțeleagă caracterul inexorabil al propriului său declin.

La numai doi ani de la dezvelirea picturii în 1586, un mare dezastru s-a abătut asupra acestei lumi — înfrângerea Armadei spaniole în largul coastelor Angliei. Anul 1588 a marcat începutul declinului lent al Imperiului Spaniol. Însă acești gentilomi din Toledo încă nu știu acest lucru. Ei sunt feriți de cunoaștere, încapsulați în acel moment extatic când Sfântul Augustin și Sfântul Ștefan mijlocesc pentru unul dintre ai lor și, cu delicatețe, îl încredințează pământului.

Prin urmare, frica există, ca să spunem așa, chiar la marginea pânzei. Dintre toate, pictura este și un exercițiu de încurajare colectivă. Este o mărturisire de credință: asta împărtășim noi aici, în Toledo. Datorită credinței noastre catolice, credem că nimic din trecut nu se pierde vreodată, prezentul rămâne înrădăcinat și conectat la trecut, iar viitorul ne face semn, chemându-ne în paradis.

Nu e de mirare că pictura s-a bucurat de atâta popularitate la vremea sa. Mulțimile din întreaga lume care acum se adună în fața picturii erau la început chiar din Toledo: veneau să arate și să-și recunoască prieteni și vecini, pe marii gentilomi în negru pe care-i vedeau defilând pe stradă înfățișați stând împreună într-un semicerc, într-o atitudine respectuoasă. Veneau să privească uimitoarele imagini ale sufletelor în zbor spre cer — oare așa arăta cerul? Și puteau identifica atât figuri istorice, cât și biblice: era Lazăr, era Alteța Sa Regală, însuși Regele Spaniei, care, deși își mutase curtea departe, la Escorial, cu siguranță nu și-ar fi uitat supușii din capitala pe care o abandonase.

Înmormântarea contelui de Orgaz a consolat membrii unei comunități pentru pierderile suferite, i-a asigurat de bunăvoința forțelor atotputernice, însă a reluat, într-o singură imagine, și întregul limbaj al consolării creștine — pe care l-am urmărit de la Pavel la Boethius și de la Boethius la Dante. Doar că aici paradisul este foarte aproape, chiar deasupra capetelor gentilomilor toledani, iar sfinții sunt chiar acolo, în mulțime. Și aici, ca și în bazilica Gallei Placidia și în bisericile San Vitale și Sant'Apollinare Nuovo din Ravenna, latura mai întunecată și mai amenințătoare a mesajului creștin lipsește cu desăvârșire. Nu apare niciun simbol al răstignirii, niciun semn că ar exista un iad care îi așteaptă pe păcătoși. În iconografia Contrareformei spaniole, această realitate mai întunecată există din abundență, dar nu aici, nu în această pictură care radiază speranță încrezătoare și-i înfățișează pe cei vii, pe cei morți și pe cei nenăscuți încă eliberați de tirania timpului și durerea pierderii.

Pictura ne ajută să înțelegem că subiectul recurent al consolării este timpul însuși — faptul că merge într-o singură direcție și că nu poate fi oprit, nu poate fi încetinit, nu poate fi inversat; că pierderile noastre nu pot fi compensate; că viitorul nu poate fi cunoscut, că trecutul este irecuperabil, iar pentru noi timpul se termină în moarte, în vreme ce pentru alții continuă ca și când noi nu am fi existat nicicând. Intenția mai profundă a pictorului a fost să înfățișeze consolarea ca visul unei evadări împreună din pâlnia descendentă a timpului. Sentimentul extatic al picturii este doar cealaltă față a disperării, prin recunoașterea că această evadare din timp nu poate fi imaginată decât prin artă, însă nu poate fi trăită sau experimentată.

Pictura vorbește despre o dorință care nu se diminuează doar pentru că doctrina creștină care o susținea cândva și-a pierdut mult din putere, dovadă mulțimile din toată lumea care vin și zăbovesc în fața ei. Ne-am dori ca timpul să nu alunece atât de iremediabil în uitare, ca prezentul să nu fie atât de trecător, ca viitorul să nu fie atât de ascuns și de nepătruns. Pentru asta căutăm consolare. Ne-ar plăcea să fim acești nobili toledani, câtuși de puțin surprinși, destul de obișnuiți cu suspendarea timpului, sub minunata boltă cerească, în anul Domnului nostru 1586. Și ne-am dori să nu știm ce necazuri ne așteaptă.

În ceea ce-l privește pe pictor, știm că pictura a început ca o lucrare comandată de preotul paroh, realizată printr-un contract care stipula ce trebuia să conțină lucrarea, conform regulilor stabilite de Conciliul de la Trento. Pictorul a acceptat comanda și a transformat-o într-o expresie a credinței pe care a adus-o cu el. Emigrase de curând din Grecia, un pictor de icoane care stăpânea deja stilul bizantin plat, hieratic, inexpresiv, perfecționat în urmă cu o mie de ani în mozaicurile bisericilor din Ravenna. Părăsise Creta natală și plecase la

Veneția pentru a studia cu Tintoretto, apoi la Roma, unde văzuse Capela Sixtină și viziunea ei asupra cerului, și-și făcuse dușmani spunând că nu era impresionat. Acum se stabilise în oraș, cu o familie tânără. Artistul a transformat o comandă obișnuită într-o mărturisire personală nu numai a propriei credințe, ci și a speranței sale pentru viitor, prin pictarea fiului său în tablou.

Băiatul trebuie să fi stat în atelier zi de zi, urmărind cum chipul lui căpăta contur, asistând în tăcere la încercarea tatălui său de a da expresie dorinței lui de continuitate și consolărilor sale. Băiatul ține o torță lângă Sfântul Augustin și Sfântul Ștefan. Are în jur de opt ani, poartă o haină cu guler de dantelă și pantaloni scurți, cu ochii ațintiți la pictor, ca și cum acesta ar vrea să spună: Tu, Jorge Manuel, fiule, ești viitorul meu, vei moșteni această imagine a ceea ce cred, o vei duce mai departe și vei crede așa cum am crezut și eu, Doménikos Theotokópoulos, cunoscut în oraș ca Grecul, pictor de icoane din insula Creta. M-am stabilit aici cu acești toledani din 1577 și voi muri aici, în 1614, onorat drept cel mai mare pictor din oraș.

Cu timpul, El Greco va fi uitat secole la rând, revenind în cele din urmă în amintire odată cu apariția unor noi generații care s-a gândit că figurile sale alungite, mistuite de dor nu erau ciudate sau pictate cu incompetență, ci se numărau de fapt printre cele mai adevărate reprezentări ale dorinței omului de a scăpa, de a fi luat la cer și de a se bucura de binecuvântarea atemporalității.

Capitolul 7

Capitolul 7

Înțelepciunea corpului

Ultimele eseuri ale lui Michel de Montaigne

În aceeași perioadă când, în Toledo, El Greco picta Înmormântarea contelui de Orgaz, Michel de Montaigne, retras la castelul lui de lângă Bordeaux, scria al treilea volum al Eseurilor sale. În mâinile lui El Greco, consolarea lua forma unei viziuni triumfătoare asupra comuniunii sfinților, mijlocind în favoarea nobilului conte și înălțându-i sufletul la cer. La șapte sute cincizeci de kilometri depărtare, în turnul solitar al lui Montaigne, consolarea lua o formă foarte diferită. Când a trecut în revistă ce anume avea puterea de a-l consola, Montaigne aproape că nici nu a menționat sfinții, mântuirea sau paradisul. El căuta consolare în altă parte, într-un proces — uneori amuzat, alteori suferind — de împăcare interioară cu vârsta, cu vremurile și cu mersul vieții sale. În scrierile lui, consolarea a părăsit cu totul tărâmul credinței, revenind la atitudinea adoptată cândva de Cicero, Seneca, Vergiliu și Platon. Însă nu a rămas acolo. El a renunțat la consolările filosofiei, găsindu-și în schimb alinarea în plăcerile, ritmurile și rezistența corpului omenesc. Făcând acest lucru, a deplasat căutarea consolării dinspre minte spre sentimentul, clipă de clipă, că viața merita să fie trăită pur și simplu pentru că îi puteai simți ritmurile curgându-ți prin vene.

Această revendicare pătimașă a vieții însăși și a plăcerilor trupești s-a produs tocmai atunci când Montaigne se confrunta cu semne legate de mortalitate, declinul corpului său și de comedia amară a vârstei înaintate. Avea cincizeci și șase de ani, era încă în putere, în continuare îi făcea cea mai mare plăcere să străbată țara călare pe calul său, dar în același timp se lupta cu niște pietre la rinichi a căror deplasare îi provocau dureri îngrozitoare.

Trecuse în revistă și renunțase la numeroase consolări de care putea dispune un om cu poziția lui socială. Era ceva obișnuit ca un nobil aflat la o vârstă înaintată, de exemplu, să se bucure de moșia lui, de grădinile, viile și casele sale. Tatăl lui Montaigne fusese genul acesta de gentilom, însă fiul a ajuns din păcate la concluzia că astfel de bucurii nu erau pentru el. Și asta nu pentru că l-ar fi lăsat indiferent atracțiile de acasă. La urma urmei, castelul fusese locul nașterii sale, iar amintirile îl alinau întrucâtva, însă artele rustice care îi atrăgeau pe nobilii din vremea lui Vergiliu nu-i spuneau mare lucru. Spre deosebire de vecinii săi, administrarea moșiei îi dădea bătăi de cap. Îi bănuia pe servitori că îl cam fură, dar nu se putea decide să facă ceva

în acest sens. Nu știa prea multe despre vița-de-vie sau despre culturi și îi lipsea spiritul practic al tatălui său. Când a trebuit să repare un zid vechi, a remarcat cu tristețe că a făcut-o mai mult pentru a-i face plăcere tatălui său decedat.

Era gascon, foarte atașat de dialectul său, de obiceiul de a vorbi deschis și de instituțiile locale, însă din reflecțiile sale nu transpare plăcerea apartenenței, a legăturii cu un loc anume. Pentru un om care locuiește de fapt în vechea lui casă, rădăcinile nu prea păreau să conteze. În loc să se consoleze cu gândul că cel puțin putea să moară acasă, alături de servitori și de familie, s-a trezit întrebându-se dacă nu era mai bine să moară pe drum, singur. Fie și în vreun han sumbru de țară, își imagina el, tot ai putea găsi un servitor pe care să-l plătești ca să-ți maseze picioarele.

La bătrânețe, mulți descoperă că mariajul și familia constituie o sursă de mângâiere. Montaigne fusese căsătorit timp de douăzeci și cinci de ani cu Françoise de la Chassaigne, dar despre această femeie cu care împărțea aceeași casă și care își avea dormitorul în altă parte, sub turnul său, nu există nicio mențiune. Despre căsătoria în sine, a remarcat el, „se întâmplă ce se vede cu coliviile: păsările care sunt afară se căinează că nu pot intra, iar tot așa cele dinăuntru, că nu pot ieși". Era deosebit de rece față de propria sa fiică, Eleanor, nedorindu-și altceva decât ca vreun bărbat să se căsătorească cu ea și să i-o ia de pe cap. Cât despre ideea unor nepoți care să-i aducă mângâiere la bătrânețe, Montaigne o respingea categoric: „Niciodată nu am socotit că a fi fără copii este o lipsă care trebuie să facă viața mai neîmplinită și mai nemulțumită"[37].

Un bărbat la cincizeci și ceva de ani — bătrân, după standardele timpului său — ar fi putut avea amintiri plăcute din perioada funcțiilor pe care le deținuse, ca urmare a rolurilor publice pe care le îndeplinise, a serviciilor prestate în beneficiul orașului sau al regiunii sale. Montaigne fusese de două ori primar în Bordeaux; voci răuvoitoare șopteau că nu realizase mare lucru, iar Montaigne recunoștea că probabil aveau dreptate — dar dacă nu lași nicio urmă înseamnă că cel puțin nu ai făcut niciun rău.

Exercitase funcția de avocat în tribunale din provincie, perioadă din care nu s-a ales decât cu sentimentul că legea poate fi deosebit de imbecilă și de crudă. Ajunsese să-l sfătuiască pe regele catolic al Franței, făcând chiar parte din delegațiile trimise la rivalul său protestant, Henric de Navarra. Cu toate acestea, în ciuda eforturilor sale de mediere, războaiele religioase (care începuseră pe când el avea doar treizeci de ani) păreau acum că vor continua multă vreme după

moartea sa. Citindu-i pe clasicii romani și ca urmare a admonestărilor tatălui său, întotdeauna fusese tentat să creadă că viața publică este adevărata vocație a unui gentilom. Însă ce rost avusese viața lui publică? se întreba el acum.

În general, avea o dispoziție melancolică. Cea mai mare parte a timpului și-o petrecea în turn, unde avea dormitorul și biblioteca. O bibliotecă circulară, care era sala tronului său; de unde stătea, putea vedea portretul unei Venus nubile, inscripții latine sculptate pe grinzi („Nimic din ce-i omenesc nu-mi e străin“ — Terențiu), o fereastră care dădea spre curtea grajdului, spre grădinile și câmpurile de dincolo de ele. Totul era familiar, dar nu neapărat consolator.

Și-a dat seama că soarta lui nemiloasă l-a condamnat să trăiască vremuri grele. Treizeci de ani petrecuți chiar în mijlocul unui război civil nu-i zdruncinaseră credința, dar războaiele îl făcuseră să-i urască pe fanaticii religioși și convingerea lor că ideile, pur și simplu, sau doctrinele ar putea permite crima și jaful. Pentru un bărbat ale cărui cele mai prețioase bunuri se aflau pe rafturile bibliotecii sale, războaiele au zguduit temelia unei vieți de erudit: credința în idei. Distrugerile din satele învecinate, ura ce-i cuprindea pe unii confrați pe care cândva îi considerase prieteni l-au făcut să întrebe la ce erau bune ideile, generalizările sau abstractizările — pe care oamenii le culegeau din toate acele cărți —, dacă distrugeau țări și învrăjbeau frați și surori, aruncându-i în lupte pe viață și pe moarte.

Fanatismul distrusese practic structura de legături sociale care a permis cândva ca familii de diferite credințe să trăiască împreună. Castelul său era o gospodărie catolică în mijlocul unei regiuni protestante, ceea ce făcea să fie din ce în ce mai periculoasă menținerea unor bune relații cu nobilii din jur. Nu demult, unul dintre vecini îi invadase curtea cu o poteră, fiind nevoie de tot farmecul și abilitatea lui Montaigne pentru a-i convinge să părăsească locul în bună pace. Recent, pe când ieșise la plimbare cu calul, fusese atacat de niște indivizi mascați, hoți la drumul mare, care l-au ținut captiv ore în șir într-o pădure, în timp ce-i cotrobăiau prin desagi și-i luau banii din pungă. Montaigne i-a convins să-i cruțe viața asigurându-i de bunele relații pe care reușise să le întrețină cu liderii militari protestanți din partea locului.

Trăise aproape douăzeci de ani în mijlocul unei anarhii implacabile: tâlhari la drumul mare, masacre în apropiere, bande care jefuiau și violau în satele din jur, casa lui scăpând neafectată doar dintr-o pură întâmplare. Bordeaux fusese cucerit de o tabără, apoi de cealaltă. Văzuse niște imagini îngrozitoare: porci sfâșiind cadavre rămase în

urma unei încăierări; acte de o cruzime incredibilă; bărbați uitându-se la alții cum suferă doar din plăcere. Sentimentul de a fi la mila sorții l-a înfuriat. Voia, spunea el, să trăiască sub protecția justiției. În realitate, trăia la mila nestatornică a vecinilor săi protestanți.

Deși învățase să-și privească epoca așa cum ar urmări cineva desfășurarea unei tragedii pe scena unui teatru, un spectator al calamităților ce se abătuseră asupra țării sale, cunoscuse și adevărata teroare. „M-am culcat de o mie de ori în casa mea, închipuindu-mi că voi fi trădat și potopit în noaptea aceea.“[38]

În 1586 fusese nevoit să-și lase casa și, împreună cu familia și servitorii săi, să bată drumurile timp de șase luni pentru a scăpa de ciumă. El și familia lui au trebuit să trăiască din mila incertă a prietenilor și vecinilor, doar pentru a ajunge din nou pe drumuri din cauza fricii, „schimbând locul“, spunea el cu amărăciune, de îndată ce unul din grup „începea să se vaiete de vârful degetului“. De ce? Pentru că „toate bolile sunt crezute ciumă“[39].

Învățase lecții despre mortalitate urmărind oameni obișnuiți, infectați cu ciumă, care se pregăteau să moară. Își lăsau viile în paragină și mureau pe câmpuri, unii chiar săpându-și propriile morminte și culcându-se în ele în așteptarea sfârșitului. În loc să fie îngrozit, și-a găsit mângâierea în tăria lor de caracter, în felul în care „fiecare, îndeobște, se lipsea de chivernisirea traiului“[40].

Când se uita la acei țărani care mureau liniștiți, gândea că Seneca a greșit spunând: Exilia, tormenta, bella, morbos... meditare, ut nullo sis malo tyro [Cugetă asupra surghiunului, a necazurilor, a războiului, a bolilor..., ca niciun rău să nu te afle novice][41]. Cu toții eram novici, a tras concluzia Montaigne, când a venit vorba de nenorocire. Cicero greșise și el crezând că „întreaga viață a unui filosof este o meditație asupra morții“. Moartea era sfârșitul vieții, dar nu și scopul ei. Oamenii de rând înțelegeau acest lucru mai bine decât filosofii. Într-o frază înțeleaptă discretă, Montaigne observa: „Viața trebuie să fie ea sieși ținta ei, plănuirea ei; dreapta sa cercetare să se rânduiască, să se călăuzească, să se sufere“[42].

În mijlocul acestei frământări descurajante descoperise că exista o consolare în a trăi pur și simplu și a crea, în a căuta să modeleze și să înțeleagă ce însemnase viața lui și în convingerea că cineva, în viitor, va găsi mângâiere în ceea ce el învățase cu așa un preț. Publicase deja două ediții ale Eseurilor, dar abia odată cu al treilea volum, scris în perioada 1585–1588, a început să-și dea seama și să se bucure de noutatea absolută a ceea ce încerca să realizeze: să facă din el

însuși — cu stările lui sufletești, avânturile imaginației sale, cu amintirile și erudiția lui — subiectul cărții sale. Eseurile erau incursiuni în adâncul inimii sale, pur și simplu pentru plăcerea lui — și, pe măsură ce începea să gândească, propria-i inimă putea dezvălui sufletul uman în general. „Fiecare om duce în sine tiparul întregii stări omenești“[43], nota el. Dacă scrie doar despre el însuși, ar putea, gândea el, să surprindă un adevăr sau două despre întreaga condiție umană.

Cu toate acestea, era prea onest ca să nu înțeleagă că trebuia să lupte împotriva propriilor iluzii. Era probabil o oarecare bravadă și autoamăgire când și-a spus: „Dacă aș avea să trăiesc din nou, aș trăi cum am trăit... Nici nu mă vaiet de trecut, nici nu mă tem de viitor“. De fapt, se plângea din plin de trecut și de multe ori simțea un fel de dezgust pentru propria sa mâzgăleală inutilă. Părea să fie, gândea el, un simptom al unei vârste dezolante. „Această stare prăpădită se împacă cu părăduirea anilor mei.“ Bărbații se angajau să scrie doar pentru a-și exprima opiniile fanatice sau pentru a se convinge că sunt niște spectatori nevinovați. El se încuraja cât putea de mult, însă erau zile când „mă înverșunez la rău, mă părăsesc de necaz și mă las dus a prăvălire, arunc, cum se zice, după topor și coada lui“[44].

Observa că lucrurile mărunte i-ar putea zdruncina detașarea precară:

Sufletul meu lesne se dezmeticește în depărtare, dar... un frâu strâmb la cal, un capăt de trăgaci care bate pulpa vor face să-mi fie necaz cât îi ziua de lungă[45].

Era perfect conștient de faptul că propria lui bună dispoziție era o atitudine ingenioasă pentru a ține la distanță gândurile sumbre, astfel încât mângâierea sufletului ar putea să se îndepărteze de adevăr. În onestitatea sa cu privire la această problemă, a făcut mai mult decât să-și expună propriile contradicții. A schimbat modul în care, de atunci, toți cei care îl citesc se gândesc la consolare.

Într-un eseu intitulat „Despre abaterea gândurilor“, scris pentru al treilea volum al Eseurilor sale, el se întreba dacă a consola pe cineva înseamnă pur și simplu a-l distrage de la gândurile sale. Și-a amintit cum a încercat odată să consoleze o nobilă doamnă, care jelea cu adevărat, spre deosebire de cele mai multe femei, pentru care, spunea el cu amărăciune, „mâhnirile sunt de fățuială și ceremonie“. Și a înțeles, afirma el, sensul profund în care orice efort de a consola era, de fapt, o încercare de amăgire și de „a spoi răul“. Deși era unul dintre cei mai faimoși învățați ai timpului său, cu o bibliotecă ce includea

întreaga literatură clasică despre consolare, în fața durerii acelei nobile doamne, într-un moment de o reală suferință, a decis că ar fi mai bine să renunțe cu totul la consolările filosofiei. Era nevoie de altceva, de ceva mai intim, mai tactil, cu mai puține vorbe. Montaigne pur și simplu i-a vorbit nobilei doamne îndurerate, îndepărtând-o de calea durerii, despre subiecte lipsite de importanță, abătând-o pe nesimțite de la gândurile dureroase și menținându-i o bună dispoziție câtă vreme au stat împreună. Era o consolare, gândea el, și nu se deosebea câtuși de puțin de o amăgire. Și fără niciun rezultat, mărturisea, de vreme ce acei care au venit după plecarea lui au găsit-o iarăși prăbușită într-o durere profundă. După cum recunoștea, „nu dădusem cu barda în rădăcina răului“[46].

La o reflecție ulterioară, ajungea la concluzia: „puţin ajuţi sufletul dacă-l faci să înfrunte durerile de-a dreptul“. Puțini s-ar putea apropia vreodată de calmul unui Socrate care, în fața morții, „nu caută mângâiere în afara pricinii“. Cei mai mulți dintre noi, credea Montaigne, avem o capacitate limitată de a înfrunta realitatea. Fugim de prezent cu speranțe fantastice într-o glorie viitoare sau, chiar mai bine, într-o răzbunare asupra dușmanilor noștri:

Speranţa unei vieţi mai bune ne ţine şi ne sprijină sau speranţa în vrednicia copiilor noştri, sau faima numelui nostru, sau mântuirea de suferinţele acestei vieţi, sau răzbunarea pe cei care ne pricinuiesc moartea[47].

Pentru a fi consolat, credea el de această dată, era nevoie de o abatere a gândurilor și, în cele din urmă, de uitare. Timpul, scria, este „maestrul tămăduitor al patimilor noastre“[48]. Dragul său prieten Étienne de la Boétie, nobil, poet și polemist politic, murise cu douăzeci și cinci de ani înainte, în urma unui calvar care a durat zece zile și la care Montaigne a fost martor, stând la căpătâiul lui, afectat și îngrozit. Ridicându-și privirea de la biroul său din turn, Montaigne încă și-l amintea pe Étienne, însă dragostea și bucuria tinereții sale se estompau. Chiar și iubirea, a concluzionat el, era neputincioasă în fața morții și a timpului.

Credea că frica de moarte poate fi îndepărtată cu ajutorul filosofiei, însă reflecțiile solemne își pierdeau puterea consolatoare, știa prea bine, când corpul simțea încleștarea efectivă a morții. În cazul lui Montaigne, gheara morții — calculii renali — îi provoca o durere atât de intensă, încât și-ar fi dorit să moară. „Vedeam moartea cu nepăsare, când o vedeam în atotcuprins, ca încheiere a vieţii; cu

întregul, o stăpâneam; cu de-amăruntul, mă răvăşeşte." Teoretic, se putea împăca cu moartea câtă vreme nu începea să-și imagineze cum e să fii efectiv mort: lacrimile servitorilor săi, ultima atingere a unei mâini și, după aceea, împărțirea hainelor sale vechi. Aceste detalii anticipate — și nu moartea în sine — erau cele care îl făceau să se simtă „înduioşat şi descumpănit"[49].

O falsă consolare, dacă a existat vreodată, a continuat Montaigne, este să ne imaginăm lucrurile plăcute pe care oamenii le-ar spune despre noi după ce murim.

Mă lipsesc de pe acum de prinosul mărturiilor binevoitoare ce vor fi să mi se aducă, nu fiindcă aş fi vrednic de ele, dar fiindcă voi fi mort.

Moartea noastră este numai și numai a noastră. Trebuie să înțelegem că nimeni nu ne poate împărtăși cu adevărat moartea. Empatia umană are limite stricte:

Nicio înţelepciune nu merge atât de departe ca să cuprindă cauza unei întristări atât de întreg şi viu judecată încât să nu se lase atinsă[50].

Dacă empatia era limitată, atunci și solidaritatea umană își avea limitele sale. Pe patul de moarte, Étienne de la Boétie își risipise ultimele ore consolându-și soția tulburată și prietenii. Montaigne reflecta: „De ajuns mă străduiesc să mă alin pe mine, ca să nu mai am de alinat pe altul". A muri, gândea el, „nu este arătare de ochii lumii, este numai de unul singur"[51].

În tinerețe, era convins că sufletul său — și învățătura pe care i-o oferea filosofia — îi era stăpân. Odată cu vârsta, cu pietrele de la rinichi, cu oboseala, „a venit ceasul [acestui trup] să arate duhului calea dreaptă". Sus în turn, cu cărțile sale, mărturisea că trecuseră douăzeci de ani de când nu mai reușise să stea cu adevărat o oră în compania unei cărți. De curând, s-a trezit că-și dorește, în schimb, să poată afla plăcere „în jocul cu alunele și cu sfârleaza!"[52]. Fanteziile sexuale s-au întors — pereții biroului său erau împodobiți cu picturi pe care unii le considerau șocante — și s-a trezit gândindu-se că plăcerile trupului i-au oferit mai multă bucurie și i-au abătut gândurile de la frica de moarte mai mult decât orice a citit vreodată.

Timpul petrecut în turn și-l consuma cu amintiri obsedante ale

tinereții sale desfrânate și cu amintiri mai recente legate de o nobilă doamnă în vârstă de douăzeci și ceva de ani, Marie de Gournay, care se împrietenise cu el în timpul ultimei sale vizite la Paris și care făgăduise să se dedice Eseurilor și memoriei lui. Deși nu a mai văzut-o niciodată, femeia s-a ținut de cuvânt, publicând prima ediție postumă a Eseurilor în 1595.

Vârsta și dorința sexuală l-au făcut să înceapă să aprecieze că trupul și sufletul erau legate între ele. Era o eroare a filosofiei să „ciopârţească dăunător un om în plină viaţă“, chiar să încerce să pretindă că rațiunea îl poate mângâia pentru agoniile durerii sau îl poate reține de la plăcerile impetuoase ale cărnii. Era asaltat de amintirile legate de Marie de Gournay, care îi spusese la Paris că îl considera al doilea ei tată. El era conștient de nevoile sale, spunând despre persoanele în vârstă, cum era și el, „că cer mai mult când aduc mai puțin“. Dar știa că trebuie să stea deoparte și să-i lase pe alții, mai tineri și mai în putere, să-i ia locul. Își dorea să iubească, chiar și la bătrânețe, însă a dat înapoi la gândul unei tinere căreia i s-ar face milă de el — „mai bine-mi este să nu trăiesc, decât să trăiesc din milă“[53].

În ultimul său eseu, „Despre experiență“, Montaigne și-a lăsat cărțile deoparte, reflectând în schimb la ceea ce îl învățase viața. Variatele sale teme — neîncrederea din ce în ce mai mare în cunoașterea și filosofia cărților, dragostea tot mai sinceră față de natură și corp, conștientizarea binevoitoare a ignoranței umane, în special a sa — și-au găsit toate loc în expunerea lui. Acum își lăuda obișnuința, idiosincrazia, modul de a face lucrurile în manieră proprie, cu un acut sentiment despre cât de consolator este să ai în viață ritmuri, rutine, practici zilnice, cu condiția să-ți aparțină. Acestea erau constantele liniștitoare ale vieții sale:

Şi, pe nebănuitele, nu pot dormi cu lumină, nici lua o gustare între mese, nici prânzi, nici dormi decât la lung răstimp, ca trei ceasuri pline, după cină, nici să fac copii decât înainte de culcare, nici să-i fac de-a-n picioarele, nici ca să sufăr sudoarea mea, nici să beau apă curată sau vin curat, nici să stau multă vreme cu capul gol, nici să mă tundă după cină; şi mi-ar lipsi tot atât de greu mănuşile, cât şi cămaşa şi spălatul după masă şi după sculare, şi polog şi perdele la patul meu, ca lucruri foarte trebuincioase[54].

Era un imn închinat obișnuitului, așteptărilor și plăcerilor curente ale existenței corporale. Fiecare carte din biblioteca sa îi spunea că acestea erau forme tranzitorii și efemere de consolare, însă el nu-și

mai asculta muzele clasice.

În ultimul eseu și-a înșirat felurile de mâncare favorite și cum prefera să-i fie făcut patul. „Îmi place să dorm pe tare şi singur, spun fără femeie, regeşte, binişor coperit.“ Îi făcea plăcere să se scarpine când avea mâncărimi; îi plăcea să-și golească intestinele, însă ura să fie întrerupt în timpul procesului, adăugând cu o plecăciune insolentă în fața superiorilor săi: „Şi regii şi filosofii se duc la umblătoare, cucoanele de asemenea“. Printr-o logică ciudată pe care numai el o putea înțelege, gândul la aceste funcții modeste i-a amintit dintr-odată o exclamație a lui Étienne de la Boétie din timpul bolii sale fatale:

An vivere tanti est? [A trăi are un preț atât de mare?][55]

Întrebare la care Montaigne răspundea acum că era într-adevăr grozav să fii viu — dar numai dacă ai acceptat totul: plăcerea, durerea, excrementele, suferințele și bucuriile umilului corp uman.

Trebuie să învățăm să suportăm ceea ce nu putem evita, considera Montaigne. Chiar și pietrele de la rinichi, blestemul ultimilor săi ani de viață, erau privite acum drept o uzură naturală pe care corpul o suferă în cele din urmă. Când se deplasa o piatră, transpira și se zvârcolea, urina i se întuneca la culoare, era cuprins de convulsii ciudate, dar se bucura când prietenii îl felicitau pentru stoica stăpânire de sine. În plus, boala îl vindeca de orice dorință frenetică de a se agăța de viață. „Dar tu nu mori pentru că eşti bolnav, mori fiindcă eşti viu“[56], scria el — și conchidea: iar când corpul încetează să te mai doară, boala te învață să iubești viața cu atât mai mult.

Într-o perioadă când fanatici din ambele tabere ale războiului civil purtaseră o bătălie habotnică împotriva poftelor și tentației trupești, el căuta „să ne dăm mai curând sorţilor plăcerii“. Lumea face pe dos, remarca ironic, „și gândește că nimic nu-i folositor dacă nu-i și cu ponos“. Dacă am dori să fim împăcați cu viața, le spunea el cititorilor săi în acest sinopsis final, ar trebui să căutăm plăcerea, să căutăm lesniciunea. Era în război cu acei fanatici, dar se lupta și cu sentimentul de vinovăție și abnegația din interiorul ființei sale:

Mari nebuni suntem; noi spunem: „El a trecut viaţa în trândăvie; nimic nu făcut-am astăzi“. — „Ce, nu aţi trăit? Nu-i numai cea mai de temei, dar cea mai strălucită din îndeplinirile voastre.“[57]

„Între bolile noastre, cea mai sălbatică este să disprețuiești ființa

noastră“, a concluzionat. Ne-am stricat viețile, a continuat el, cu o moralizare lipsită de bucurie și noblețe egocentrică:

Filosofia grozav face pe copilul... când se proţăpeşte ca să ne predice... că desfătarea este însuşire brută, nevrednică a fi gustată de înţelept: singura plăcere ce capătă din îmbucurarea unei soţii tinere şi frumoase este plăcerea cugetului său, că face o faptă după bună rânduială[58].

Să nu presupunem, a conchis el, că rostul vieții s-ar afla printre sensurile pe care le-am putea bănui. Se află în trup, în avalanșa nesfârșită de senzații, sentimente, nevoi, plăceri, dureri care ne dau conștiința, suficientă sieși, de a fi în viață. Cu condiția să nu pierdem niciodată acest sentiment, nu am avea deloc nevoie de consolare. Nu ar trebui să trăim, spunea el, încercând să ne cățărăm pe picioroange. Ultimele sale cuvinte spun totul:

Cele mai frumoase vieţi, după părerea mea, sunt cele care se pun în rostul tuturor îndeobşte, și omenesc, cu rânduială, dar fără minune şi năstruşnicie. Iară bătrâneţea nevoie are să fie mai duios privită. S-o închinăm acelui zeu ocrotitor al sănătăţii şi al cuminţeniei, dar veselă şi primitoare[59].

Cumințenia veselă și primitoare, ultimele cuvinte ale ultimului său eseu, au arătat calea către o sensibilitate modernă față de consolare care întoarce spatele încercării de a înțelege căile lui Dumnezeu, acordând în schimb atenție, în general, cerințelor vieții obișnuite și oamenilor din jurul nostru. La sfârșitul vieții sale, Montaigne trecuse dincolo de credință, dezgustat de violența și cruzimea fanaticilor religioși din ambele tabere. În loc să se încreadă în mântuirea lui Dumnezeu sau chiar în îndurarea lui, el a avut încredere — și i-a învățat pe toți cei care i-au urmat aceeași lecție — în cele mai profunde dintre atașamentele pe care le avem, în dragostea față de viața însăși.

37 Montaigne, Eseuri II, traducere de Mariella Seulescu, Editura Științifică, București: 1971; „Despre unele stihuri ale lui Vergiliu“ (III, V), p. 419; „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 567 (N.t.).

38 Ibidem, „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 537 (N.t).

39 Ibidem, „Despre trăsăturile feței“ (III, XII), p. 614 (N.t).

40 Ibidem, p. 615 (N.t).

41 Ibidem, p. 616 (N.t).

42 Ibidem, p. 618 (N.t).

43 Ibidem, „Despre căință“ (III, II), p. 372 (N.t).

44 Ibidem, „Despre căință“ (III, II), p. 384; „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 513 (N.t).

45 Ibidem, „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 520 (N.t)).

46 Ibidem, „Despre abaterea gândurilor“ (III, IV), pp. 397–398 (N.t).

47 Ibidem, pp. 399–401 (N.t).

48 Ibidem, p. 403 (N.t)).

49 Ibidem, pp. 404–405 (N.t).

50 Ibidem, pp. 406, 405 (N.t).

51 Ibidem, „Despre deșertăciune“ (III, IX), p. 546 (N.t).

52 Ibidem, „Despre unele stihuri ale lui Vergiliu“ (III, V), pp. 408–409 (N.t).

53 Ibidem, pp. 460–462 (N.t).

54 Ibidem, „Despre experiență“ (III, XIII), pp. 651–652 (N.t).

55 Ibidem, pp. 664, 653 (N.t).

56 Ibidem, p. 660 (N.t).

57 Ibidem, pp. 677, 654 (N.t).

58 Ibidem, pp. 680, 683 (N.t).

59 Ibidem, p. 686 (N.t).

Capitolul 8

Scrisoarea netrimisă

David Hume, Viața mea

În 1734, un distins domn scoțian în vârstă de douăzeci și trei de ani, singur și disperat, s-a oprit la Londra, în drum spre Bristol. Acolo a scris o scrisoare adresată unui medic specializat în tulburări nervoase, solicitând o întâlnire. Îi spunea medicului că fusese afectat de depresie pe când avea nouăsprezece ani și că starea lui era în continuare atât de gravă, încât renunțase să mai stea acasă cu mama lui văduvă, la țară în Scoția, renunțase la drept, renunțase la marea lui dragoste, studierea filosofiei — ca să lucreze pentru un negustor din Bristol, sperând, spunea el cu o bravadă emoționantă, „să mă vântur prin lumea asta, de la un pol la celălalt, până voi scăpa de această boală“.

La optsprezece ani, mărturisea el, mintea îi fusese potopită de sugestii neașteptate ale unei „noi scene a gândirii“, un flux de idei pe care le-a îmbrățișat „cu o înflăcărare firească pentru un tânăr“. Ceea ce l-a entuziasmat atât de mult a fost intuiția că autoritățile clasice — Cicero, Seneca, Plutarh — nu înțeleseseră ce era cu adevărat natura umană. Și-a dat seama că era nevoie de o nouă știință a omului, modelată după realizările lui Isaac Newton în științele naturii. El își propusese această provocare, dar după ce s-a lăsat purtat de entuziasmul intelectual, dintr-odată, „toată înflăcărarea mea păru să se stingă într-o clipă și nu mai puteam să-mi înalț mintea la nivelul care-mi oferise cândva o atât de mare plăcere“.

Îndoiala s-a transformat în disperare, iar disperarea în depresie. I-a spus medicului că a luptat cât de bine a putut cu afecțiunea invalidantă. În fiecare zi călătorea singur prin zona din jurul proprietății familiei din Ninewells, sperând ca un efort intens să-l scape de depresie; continua să fie un fiu și un frate devotat, însă nu și-a putut relua activitatea filosofică. Cititul, când se putea ocupa de așa ceva, agrava lucrurile. Îl obsedau în permanență gânduri legate de „moarte, sărăcie, rușine și durere, și de toate celelalte nenorociri ale vieții“. Mintea îi zvâcnea ca un braț care lovește, dar nu-și atinge ținta. Acum îi înțelegea pe acei mistici religioși care scriau despre sentimentul că sunt abandonați de Dumnezeu. Studierea excesivă a filosofiei avea să-l înnebunească dacă nu-și alegea o cale a „afacerilor și a distracției“. Prin urmare, și-a încheiat el scrisoarea adresată medicului, va lua trăsura până la Bristol pentru a-și face ucenicia ca secretar în slujba unui negustor de sclavi și de zahăr.

Avem doar scrisoarea — nesemnată și nedatată —, însă nu avem vreo

dovadă că aceasta ar fi fost expediată. Ceea ce știm este că, pentru tot restul vieții sale, David Hume a păstrat această scrisoare netrimisă printre hârtiile sale.

A stat doar câteva luni la Bristol, fiind, se pare, concediat pentru îndrăzneala de a corecta modul de exprimare din corespondența de afaceri a șefului său — și a plecat, nemulțumit și trist, dar convins de data asta că filosofia era destinul său. Cu o mică alocație de susținere din partea familiei, s-a mutat în Franța, unde a ales să locuiască într-un loc izolat și modest din La Flèche, pe Valea Loarei, în apropierea unui seminar iezuit printre ai cărui elevi se numărase cândva și Descartes. Și s-a instalat acolo, într-o cameră liniștită cu vedere spre niște grădini și un râu pe unde se putea plimba în apropiere, iar în următorii doi ani, între 1734 și 1736, a scris cartea pe care, în frământările sale, credea că nu va fi nicicând în stare să o scrie: A Treatise of Human Nature (Tratat asupra naturii umane). Avea doar douăzeci și șase de ani când a terminat-o. Iar pentru asta a avut nevoie și de ultimul dram de curaj.

Scepticismul radical pe care l-a aplicat credinței statornice a fost uluitor. El a pus sub semnul întrebării însăși natura cauzalității, argumentând că nu era vorba de o relație efectivă între lucruri, ci doar de o credință convențională indusă de observarea unei conjuncții constante între cauză și efect. După ce a regândit cauzalitatea, a criticat ideea că oamenii ar poseda un suflet, afirmând că murim cu toții odată cu trupurile noastre. Apoi s-a îndreptat spre identitatea personală. Când s-a întrebat ce este „sinele“ său, în ce constă „identitatea sa personală“, i-a fost cu neputință să se fixeze asupra unei idei clare. Când dorm, spunea el, „sinele“ meu dispare, iar după ce am murit, nu sunt nimic, sunt o „non-entitate perfectă“. Hume a ajuns la concluzia că stâlpii pe care se bazase rațiunea occidentală — cauzalitate, identitate, suflet — nu erau altceva decât ficțiuni.

Nu era un exercițiu olimpian de scepticism rațional, ci un proces chinuitor de descoperire a sinelui. A avea astfel de gânduri, spunea el, era ca și cum ai ieși pe mare la bordul unei corăbii care ia apă, bătută de vânturi, și ai încerca să navighezi în jurul lumii. Era mereu cuprins de deznădejde din cauza facultăților sale limitate, dar se lupta singur, simțind că, după cum mărturisea, era „un monstru ciudat și sălbatic“ închis în creierul său, incapabil să se alăture rasei umane.

Se temea de ceea ce vor face oamenii cu ideile sale și era îngrijorat că va atrage dușmănia „tuturor metafizicienilor, logicienilor, matematicienilor, chiar și teologilor“. Îl vor urî, oare, pentru că le-a sfidat doctrinele? Mai rău, ar putea fi sigur că, „renunțând la toate

opiniile statornicite, mă aflu pe drumul către adevăr?“

Rațiunea, așa cum o vedea el, nu era stăpâna pasiunilor, cum credeau filosofii stoici că ar putea fi, ci mai degrabă sclava lor. Dar dacă acest lucru ar fi adevărat, i-ar submina propria ambiție de a-și fundamenta gândirea pe o știință experimentală a naturii umane. Căci ce încredere s-ar putea acorda unor lanțuri de raționament bazate pe experimente de gândire dacă, examinate cu atenție, gândurile noastre nu ar fi altceva decât o învălmășeală de pofte și dorințe, fantezii și imaginații?

Mizase pe propria sa rațiune, iar aceasta îl adusese la limita disperării. Descoperise că existau întrebări la care era cu neputință de dat vreun răspuns: „Unde mă aflu? Cine sunt eu? Din care cauze decurge existența mea și în ce stare mă voi întoarce?“ Aceste enigme metafizice clasice îl chinuiseră tocmai pentru că nu puteau primi răspuns. Încercarea de a răspunde la ele îl condusese „la cea mai jalnică stare din câte puteau fi imaginate, învăluită în cele mai profunde tenebre“. Nu existau căi filosofice pentru a ieși din acest labirint. Rațiunea era incapabilă să risipească astfel de nori sau să vindece „această melancolie și delir filosofic“.

În cuvinte ce aminteau de eseul lui Michel de Montaigne „Despre abaterea gândurilor“ — știm că Hume îl citise —, tânărul a ajuns la o concluzie similară: filosofia nu oferea nicio consolare, însă tovărășia umană da:

Cinez, joc table, vorbesc și mă bucur cu prietenii mei, iar atunci când, după trei sau patru ore de distracție, vreau să mă întorc la aceste speculații, îmi par atât de reci, atât de forțate și de ridicole, încât nu mai sunt în stare să merg mai departe.

Căutând să-și abată gândurile în compania prietenilor, Hume își dădea seama cât de mult avea nevoie de ceilalți pentru a scăpa din labirintul propriei sale minți și cât de puțin contribuia de fapt rațiunea la consolare, indiferent de natura ei. Avem nevoie de societatea umană pentru a scăpa de noi înșine, pentru a ne vedea așa cum ne văd alții, pentru a compara înțelegerea noastră cu a lor, pentru a împărtăși o lume a sentimentelor care ne e comună. Ceea ce oferă consolare, concluziona Hume, este lumea socială: jocurile, ritualurile, onorurile și recompensele sale. După cinci ani de boală și doi ani de singurătate, și-a dat seama că nu putea să-și înțeleagă viața sau să o suporte decât în compania celorlalți. La fel ca Montaigne, a ajuns la concluzia că filosofii clasici, precum Cicero sau Marcus Aurelius, făcuseră o

greșeală arogantă disprețuind „deșertăciunea dorințelor umane“ și recomandând indiferență față de mângâierile și distracțiile obișnuite ale semenilor săi. Singura modalitate de a suporta viața era, cum făceau și celelalte creaturi de felul lor, să o trăiască efectiv, alături de ele:

Deci iată, descopăr că sunt absolut și neapărat hotărât să trăiesc, să vorbesc și să mă comport ca și ceilalți oameni în treburile obișnuite ale vieții.

Și atunci de ce, se întreba el, să faci filosofie? Uneori ar fi vrut să-și pună pe foc toate cărțile și hârtiile. Dar apoi se ducea să se plimbe pe malul râului și, încetul cu încetul, ambițiile incorigibile pe care le înșirase în scrisoarea adresată nenumitului doctor aveau să revină — de a contribui „la educația omenirii și de a dobândi un nume prin invențiile și descoperirile mele“. Încercase să alunge aceste ambiții când s-a dus la Bristol, însă și-a dat seama că ar fi „pierdut din punctul de vedere al plăcerii“; și aceasta, a conchis, era „originea filosofiei mele“ — simpla plăcere de a o face și dorința unei recunoașteri care, spera el, avea să urmeze.

Filosofia, gândea Hume, trebuia să se împace cu ritualurile vieții sociale și să le înțeleagă mângâierea. Trebuia să devină un discurs civic, un îndrumător laic pentru cei nedumeriți — și nu reprezenta niciun pericol, scria el sardonic, deoarece „erorile din religie sunt periculoase; cele din filosofie sunt doar ridicole“. Filosofia putea deveni un ghid util în privința erorii și un dușman al superstiției, a tras el concluzia, cu condiția să fie simplă și sceptică relativ la propriile pretenții. Ar trebui să evite folosirea unor expresii, precum „este evident, e cert, este incontestabil“. În timp ce scria ultimele cuvinte ale Tratatului său, recunoștea că el însuși îndrăgise excesiv de mult asemenea expresii, însă acum știa ce preț plătise încercând să răspundă la întrebări care nu-și aflau răspuns și știa, de acum înainte, că filosofia lui avea să ridice în slăvi simplele consolări ale vieții sociale.

Această viziune asupra consolării se traducea, în lucrarea sa ulterioară, într-un profund scepticism față de ideea — răspândită de la înălțimea fiecărui amvon din Anglia — că ordinea socială putea fi menținută doar dacă Biserica predica resemnarea celor săraci și marginalizați. Noua știință a omului care s-a conturat în Eseurile lui Hume, Teoria sentimentelor morale a lui Adam Smith și An Essay on the History of Civil Society (Un eseu despre istoria societății civile) de

Adam Ferguson se răzvrătea împotriva ideii că ordinea ar depinde de consolările unei vieți de apoi. Ei explicau faptele cooperării sociale și ale ordinii sociale fără nicio legătură cu teama comună de pedeapsa lui Dumnezeu sau cu speranța în veșnicele sale binefaceri.

În aceste texte fundamentale ale teoriei economice clasice, ei susțineau că ordinea socială era menținută prin eforturile fiecărui individ de a căuta să-și satisfacă nevoile și de a coopera cu ceilalți în cadrul procesului de diviziune a muncii. Lui Hume, Smith și Ferguson, acestor filosofi ai sociabilității din Scoția secolului al XVIII-lea, acestor pionieri ai noii discipline a „economiei politice“ le datorăm prima relatare complet elaborată a operațiunilor unei societăți de piață. Așa cum au înțeles-o ei, o societate de piață era laică, menținută nu de o credință comună, ci de mâna invizibilă a cooperării sociale și a schimburilor comerciale.

Hume nu a uitat niciodată cu ce preț a ajuns să se considere liber de credința religioasă și de indiferența stoică față de lucrurile materiale. Nu a uitat niciodată ce înseamnă să fii sărac și singur. Suferința bolii mintale îl învățase că nu te poți gândi la o împăcare cu viața. Singurătatea îl învățase ce înseamnă să ai nevoie de ființe umane care să te aline și să-ți alunge gândurile. Încrederea în sine pe care o dobândise în căutarea „științei naturii umane“ l-a făcut să devină din ce în ce mai ostil față de religie. Cercul său de prieteni, de exemplu Smith, erau la fel de sceptici ca și el, însă evitau cu bună-știință să-l ofenseze. Însă în ciuda unei persona (construită cu grijă) de detașare indulgentă, Hume era deosebit de aprig când venea vorba de credință, concentrându-și disprețul asupra rolului ei de fals mângâietor.

În Istoria naturală a religiei, publicată în 1757, susținea că este o falsă consolare să crezi că rugăciunea și credința vor da răspunsuri cu privire la scopul vieții mai mult decât filosofia însăși. Hume este singurul gânditor mai responsabil pentru abandonarea de către filosofie a metafizicii și a teodiceei, a marilor ei tentative de a înțelege lumea ca ordine creată de divinitate sau ca ordine pur și simplu. Rolul filosofiei, credea Hume, ar trebui să fie proporțional cu puterea foarte limitată a rațiunii umane și ar trebui să se limiteze la epistemologie, la cauzalitate, la sensul conceptelor și la înțelegerea noastră a lumii exterioare. Ar trebui să abandoneze cu totul domeniul consolării.

În Dialoguri asupra religiei naturale, pe care le-a scris în 1759 și a continuat să le revizuiască până la sfârșitul vieții, susținea că, din moment ce omul l-a inventat pe Dumnezeu ca mângâiere pentru nedreptatea și asprimea vieții, nu exista nicio consolare în astfel de iluzii. Era mult mai bine să te bucuri de viață decât să-ți risipești

eforturile încercând să explici de ce este așa cum este. Și nici în natură nu vedea vreo mângâiere. Teologii Bisericii oficiale, care publicau tratate ce-i condamnau opiniile, insistau cu toții de la înălțimea amvoanelor că Dumnezeu se revela în frumusețea și ordinea naturii. Poetul Alexander Pope lăudase planul și scopul pe care fizica și optica lui Newton le dezvăluiseră în universul fizic. Hume a recunoscut că în natură ar putea exista un plan, dar nu era unul care să aibă vreo legătură cu intențiile umane. În sălbăticia competiției naturale, Hume nu vedea intenția divină în acțiune, ci doar desfășurarea implacabilă a forței vitale înseși. Într-un paragraf de o intensitate arzătoare pe care l-a adăugat la Dialoguri chiar la sfârșitul vieții sale, el a scris despre

o natură oarbă, impregnată de un mare principiu însuflețitor și care-și revarsă din poală, fără discernământ sau grijă părintească, copiii săi desfigurați și avortați.

Când a inserat aceste rânduri în 1776, una dintre ultimele sale corecții îndârjite, el era deja în agonie din cauza unei „tulburări a intestinelor mele“ care devenise „fatală și incurabilă“. I-a spus unui prieten că lucrul la manuscrisele sale în timp ce trăgea să moară aducea mai curând cu ceea ce făceau grecii, care, în timp ce Constantinopolul era asediat de turci, se ocupau „doar de dispute privind purcederea Duhului Sfânt“. Însă obiceiurile erau obiceiuri, iar dacă îl ajutau să uite de boala lui, cu atât mai bine.

James Boswell l-a vizitat la locuința sa din Piața St Andrew din Edinburgh și l-a găsit „slab, stins, chiar pământiu la față, îmbrăcat într-un costum din stofă gri cu nasturi albi metalici și având pe cap o perucă neîngrijită“. Boswell era curios să afle „dacă insista să nu creadă într-o stare viitoare chiar și acum, când avea moartea dinaintea ochilor“. Hume i-a răspuns cu însuflețire că nu-l neliniștește să-și imagineze viața de apoi mai mult decât să-și imagineze „viața de dinainte“, cea premergătoare nașterii sale. Dacă exista o viață după moarte, gândea el, s-ar putea descrie la fel de bine ca oricare alt om.

Prietenul său Adam Smith a venit și el în vizită, sperând că vechiul său amic își va reveni. Hume a fost extrem de disprețuitor, spunând că așteaptă cu nerăbdare o dizolvare rapidă. Apoi i-a spus lui Smith că recitise una dintre vechile sale cărți preferate, Dialogurile morților a lui Lucian, și a amintit scuzele pe care muribunzii i le ofereau lui Charon, barcagiul, pentru a-l convinge să-i scutească de călătoria finală peste râul Styx. Hume gândea că singura scuză pe care i-ar putea-o oferi ar fi o amânare a sfârșitului pentru a-și termina de

corectat lucrările în vederea unei noi ediții, dar se îndoia că luntrașul îi va îndeplini dorința. Poate, i-a spus el lui Smith, ar trebui să-i ceară lui Charon puțin timp pentru a vedea omenirea eliberată de superstiție, însă putea ghici răspunsul lui Charon: „Asta nu se va întâmpla nici în două sute de ani. Treci imediat în barcă, pungaș nerușinat și trândav ce ești!“

Cei doi au izbucnit în râs — iar mai târziu, Smith avea să povestească toate acestea într-un articol despre moartea lui Hume și, publicându-l, a provocat din partea teologilor o ripostă mai furioasă, a recunoscut el cu tristețe, decât orice reacție stârnise Avuția națiunilor, apărută în 1776, anul morții lui Hume.

Nepăsarea lui Hume în fața propriei sale morți era o necuviință în ochii teologilor, ai lui Boswell și ai prietenului său Samuel Johnson, care insista că Hume se prefăcea pur și simplu, oferind spectacolul unei morți după modelul lui Socrate. Când părăsea scena, susținea Johnson, Hume era probabil la fel de îngrozit ca noi toți. Johnson era cu adevărat convins că este imposibil să mori fără consolarea credinței creștine. El însuși era îngrozit de moarte, temându-se că ar putea fi condamnat pentru păcatele sale și trimis în iad. Refuza cu groază ideea unei morți profane, în care cineva ar putea accepta că sufletul moare odată cu trupul său și că trupul material se întoarce, în timp, în țărâna din care a fost plămădit.

Johnson se înșela în privința lui Hume. Cei care i-au stat la căpătâi în ultimele luni au mărturisit că a suportat durerile cu calm și răbdare, fără a ezita vreodată în hotărârea sa genială de a muri așa cum trăise, fără mângâierea credinței. Problema nu este de a ști dacă și-a dus spectacolul la bun sfârșit — și l-a dus —, ci cum a reușit lucrul acesta. Moartea sa a devenit un reper istoric, un semn că un nou mod de a muri — și, prin urmare, un nou mod de a privi consolarea — își făcea loc în lume. De unde echilibrul sufletesc cu care și-a înfruntat ultimele zile?

Răspunsul la această întrebare se află probabil în ultimul document pe care l-a scris, Viața mea, redactat într-o singură zi, pe 18 aprilie 1776, cu scrisul său îngrijit, cursiv, cu g-urile și y-urile cu înflorituri, în stilul lui caracteristic. Nu era o autobiografie confesională ca aceea a lui Augustin sau a lui Rousseau, și era foarte selectivă, trecând sub tăcere, de pildă, cearta înverșunată dintre Hume și Rousseau. Era o narațiune de validare, o mândră confirmare a ceea ce realizase, destinată nu doar ochilor săi, ci și celor ai posterității. A descris drumul unui pelerin secular presărat cu obstacole depășite cu succes, evoluția sensului și formei unei vieți în căutarea gloriei ca autor. A relatat

provocările cu care s-a confruntat, în special reacția inițială la Tratatul său. „A fost o lucrare care s-a născut moartă“, fără a stârni, spunea el ironic, „un murmur în rândul fanaticilor.“ Confruntat cu eșecul Tratatului, l-a refăcut într-o formă mai accesibilă sub titlul An Enquiry Concerning Human Understanding (Cercetare asupra intelectului omenesc), care a fost iarăși ignorată. Reacția politică partizană la a sa Istorie a Angliei l-a descurajat atât de mult încât s-a gândit să renunțe cu totul la scris. Doar publicarea Istoriei naturale a religiei și „petulanța, aroganța și grosolănia“ pe care le-a provocat „mi-au dat o oarecare mângâiere pentru primirea altfel indiferentă a spectacolului meu“[60]. A descoperit că se hrănea cu reacții adverse. Încetul cu încetul, cărțile s-au vândut mai bine, iar el a reușit să nu mai depindă de favorurile arbitrare ale unor mecena sau ale unor oameni bogați. La Paris, în anii 1760, a cunoscut faima chiar și în compania unor „femei modeste“. A devenit cunoscut sub numele de le bon David, iar amfitrioanele mondene, precum Comtesse de Boufflers, erau înnebunite după accentul scoțian cu care își modula franceza.

Hume rememora anii de glorie petrecuți în Paris cu mulțumire, dar fără nostalgie. Mai important pentru el era să spună posterității că într-un an bun câștigase o mie de lire sterline. Se mândrea cu „încrederea în sine“ și „dezinvoltura“ pe care le dobândise după treizeci de ani de muncă asiduă. Testul unei vieți bune, ne spunea Hume, era acela de a fi fost fidel ambițiilor tale și de a-ți fi croit un drum. Această atitudine față de viață făcea corp comun cu atitudinea sa față de moarte. Mult mai devreme în decursul vieții, scrisese un eseu despre sinucidere în care insista, cu adevărată pasiune, că autoritățile religioase nu aveau dreptul să-i interzică unui om să-și aleagă propria moarte. Moartea, ca și viața, are sens în măsura în care o modelăm în vederea propriilor noastre scopuri, în măsura în care „dispunem“ de ea. Eseul său despre sinucidere reprezenta o apărare pasională a libertății umane și era marcat de o profundă simpatie, câștigată în anii în care suferise de depresie, față de cei care puteau ajunge într-un punct în care descopereau că viața nu mai merită să fie trăită.

A adoptat aceeași abordare neînfricată și pragmatică și în fața morții. Știa că boala lui era „mortală“ și „incurabilă“, dar în continuare îi plăcea să citească la fel de mult ca oricând, se bucura de compania prietenilor săi și niciodată nu a ajuns să fie cu moralul la pământ. „Este greu de crezut că cineva poate să fie mai detaşat de viaţă decât sunt eu acum“, scria. Chiar se referea la el însuși vorbind la timpul trecut: „Sunt, sau mai degrabă am fost (pentru că aceasta este maniera în care trebuie să vorbesc acum despre mine)“. Și-a încheiat Viața mea mărturisind că „această oraţie funerară pe care mi-am alcătuit-o

singur“[61] ar putea dovedi o oarecare vanitate, însă pretențiile sale pentru sine puteau fi ușor de verificat.

A scris acest text de rămas-bun într-o singură zi, cu puține corecturi, cursiv, ceea ce sugera că știa de mult ce voia să spună. Odată terminat, și-a făcut ordine în afaceri. Și-a cedat averea nepotului său, s-a asigurat că volumele sale aveau să fie publicate în ediții noi și că Dialogurile asupra religiei naturale vor fi tipărite. A ordonat să se ardă hârtii, iar servitorii să fie plătiți. Și-a luat rămas-bun de la toți prietenii și și-a întâmpinat sfârșitul cu o calmă stăpânire de sine. Printre hârtiile pe care le-a păstrat era și scrisoarea adresată doctorului, netrimisă timp de patruzeci și doi de ani. La fel ca o altă faimoasă scrisoare netrimisă, cea pe care Beethoven a scris-o nemuritoarei sale iubite, Hume a păstrat-o ca un memento al prețului pe care îl plătise pentru a deveni omul care era. I-a permis să-și arate sieși — și nouă — că a ales o viață și a trăit-o din plin, că împlinise visurile tânărului suferind de douăzeci și trei de ani care fusese cândva. Crease o nouă formă de consolare: autobiografia, ca poveste a realizării de sine.

60 David Hume, Viața mea, în Eseuri politice, traducere din engleză de Adina și Cătălin Avramescu, studiu introductiv de Adina Avramescu, Humanitas, București: 2005, pp. 21, 24 (N.t.).

61 Ibidem, pp. 27–28 (N.t.).

Capitolul 9

Capitolul 9

Consolarea istoriei

Condorcet, Schiță pentru un tablou istoric al progreselor minții omenești

În ziua de 8 iulie 1793 doi medici au bătut la ușa fostei lor locuințe din Strada Groparilor — Rue des Fossoyeurs —, în apropiere de Saint-Sulpice, în Paris. Cu ei era un bărbat de vârstă mijlocie, într-o stare agitată. Cei doi au rugat-o pe stăpâna casei, Madame Vernet, să-l adăpostească. Doamna Vernet știa că era probabil un fugar. Marie Rose Vernet era văduvă, fără copii, de loc din Châteauneuf (Provence), și închiria camere studenților la medicină. Când cei doi foști chiriași ai ei au implorat-o să-i ofere adăpost, le-a pus o singură întrebare: „E virtuos?“ Au asigurat-o că da. „Atunci să vină“, a spus ea. Când bărbatul a dat să plătească, femeia a refuzat — și toată perioada cât a stat acolo nu i-a luat bani. Avea să fie oaspetele ei timp de nouă luni. Abia mai târziu a aflat numele lui adevărat: Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchiz de Condorcet, deputat al Convenției Naționale, fost secretar al Academiei Regale de Științe, matematician, savant și om politic — însă acum era proscris, scos în afara legii de iacobini, proprietățile fiindu-i confiscate, iar el riscând să fie executat prin ghilotinare. Cândva fusese principala personalitate intelectuală a revoluționarilor moderați, iar acum era un om la cincizeci de ani, ajuns la capătul puterilor.

Din vara năucitoare a anului 1789, când căzuse Bastilia, Condorcet și soția sa, Sophie, o aristocrată inimoasă în vârstă de douăzeci de ani, fuseseră în centrul înflăcărării revoluționare a orașului. Ea era o frumusețe renumită și amfitrioana unui salon efervescent. El era cel mai faimos matematician din Franța, secretarul celei mai elitiste instituții științifice din țara sa, prieten apropiat al lui Voltaire și un pamfletar prolific, vizând toate cauzele progresiste ale timpului său. Deși era un om timid și agitat, fără prea multe abilități de orator, unul pe care amfitrioana unei societăți îl dojenise cândva pentru faptul că-și mușca buzele și-și rodea unghiile în public, revoluția i-a oferit cea mai mare scenă posibilă pentru a-și expune talentele.

În primele luni, înflăcărat de un entuziasm revoluționar, Condorcet fusese chiar văzut pe străzile Parisului purtând noua uniformă a Gărzii Naționale, deși preferase să o poarte mai degrabă cu o umbrelă decât cu o sabie. Bărbați ca el, înarmați cu noile discipline ale analizei matematice, probabilității și economiei politice, credeau că ar putea construi o republică pe fundamente științifice, eliberând astfel Franța de incompetența apatică la care o condamnase Vechiul Regim. El

cunoștea din interior defectele acelui régime, deoarece fusese consilierul miniștrilor săi reformatori, Turgot și Necker, și fusese martorul încercărilor lor de a readuce sub control finanțele publice grevate de datoriile monarhiei.

Casa unde locuiau el și Sophie, în Auteuil, la marginea Parisului, a devenit locul de adunare al revoluționarilor moderați. Aristocrați reformatori și personalități noi, precum Abbé Sieyès, autorul epocalului pamflet Qu'est-ce que le Tiers-État? (Ce este starea a treia?), se întâlneau pentru a planifica, a socializa și a întreține iluzia că puteau controla efectiv desfășurarea precipitată a evenimentelor. Condorcet a făcut parte din comitetele care au elaborat primul program pentru un sistem de educație națională. Pentru el și Sieyès, revoluția oferea ocazia de a elibera un popor întreg de superstiție și ignoranță. În calitate de membru fondator al Société des amis des Noirs, a elaborat o lege de interzicere a sclaviei în coloniile franceze. Sub influența lui Sophie, a scris un pamflet în care susținea că femeile ar trebui să aibă aceleași drepturi cetățenești ca și bărbații — deși, când a redactat un proiect de Constituție a Franței, în 1792, a omis să le acorde dreptul de vot. Într-o revoluție care se străduia să stăpânească noua logică a democrației, el a folosit teoria probabilităților la elaborarea unor proceduri pentru a se asigura că, atunci când problemele erau decise prin votul majorității, rezultatele, obținute prin scrutine succesive, sunt optime. Scria articole, uneori zilnic, pentru ziarele care apăreau peste tot în Paris; aliații săi naturali, bărbați precum Abbé de Sieyès și jurnalistul Jean-Baptiste-Antoine Suard, credeau că revoluția era o oportunitate istorică de a concilia suveranitatea populară și puterea executivă și de a ancora o nouă politică într-o cartă a drepturilor care să-i protejeze pe cetățeni de tiranie.

La început a susținut înființarea unei monarhii constituționale, dar când regele și familia sa au încercat să fugă în 1791, fiind opriți la Varennes, el și soția lui, împreună cu câțiva prieteni apropiați, precum Tom Paine, au considerat că monarhia ar trebui să fie abolită, iar Franța să devină republică. A susținut chiar și legi pentru eliminarea titlurilor și a unor nume de familie cum era al său — marchizul de Condorcet a devenit cetățeanul Caritat. A scris articole de justificare a suspendărilor extraordinare ale statului de drept în perioade de urgență revoluționară.

Această deplasare spre stânga l-a costat multe dintre prieteniile lui aristocratice. Societățile științifice regaliste din Sankt-Petersburg și Potsdam i-au retras calitatea de membru onorific. Fără să se lase descurajat, s-a avântat în politica revoluționară, fiind ales deputat al

Adunării Naționale, iar mai târziu al Convenției Naționale, desemnat pentru elaborarea unei noi Constituții republicane. Când regele a fost judecat în decembrie 1792, el a votat pentru condamnarea monarhului pentru înaltă trădare, dar a votat împotriva condamnării lui la moarte, de vreme ce revoluția, susținea el, nu ar trebui să-și execute nici măcar dușmanii.

În condițiile în care revoluția era amenințată din exterior de armatele aliate, iar din interior de divizarea fratricidă, votul său de a cruța viața regelui le-a oferit iacobinilor ocazia de a-l lovi. Au votat împotriva proiectului său al unei noi Constituții republicane, iar în iunie 1793, poporul din Paris a luat cu asalt Convenția, forțându-i pe deputații îngroziți să autorizeze arestarea aliaților săi, moderații girondini. În acest moment, Condorcet ar fi putut alege să tacă și să se retragă. Aliați precum Abbé Sieyès și Jean-Baptiste Suard au preferat să-și plece capul. Încurajat, probabil, de iluzia că faima de care se bucura îi acorda o oarecare imunitate, în aceeași lună Condorcet a scris un articol în care acuza noua Constituție iacobină că lasă țara pradă despotismului lui Robespierre și Saint-Just. Iacobinii s-au năpustit asupra lui. Casele i-au fost sigilate. A fost forțat să fugă, iar dușmanii lui au crezut că plecase în străinătate în exil.

De fapt, timp de nouă luni, s-a refugiat la Madame Vernet, în inima Parisului revoluționar. El și proprietăreasa provensală erau un cuplu puțin probabil, dar în curând au devenit atât de apropiați, încât a început să o considere „a doua sa mamă“. Poate pentru a atenua suspiciunile devotatei sale soții, însă era și recunoașterea nevoii unei consolări materne, adânc înrădăcinată în copilăria sa. Tatăl lui, ofițer militar dintr-o veche familie nobilă, dar neînsemnată, murise pe când el era copil. „Prima lui mamă“ fusese o văduvă evlavioasă care își îmbrăca singurul ei fiu în veșminte albe de fete, până la vârsta de opt ani, în speranța că va crește un catolic virtuos. Eforturile ei au eșuat cu totul. În perioada când absolvise un liceu din Paris, deja frecventa cercuri care respingeau religia ca fiind o superstiție lamentabilă. Pe când era încă un adolescent, era recunoscut ca geniu în matematică și și-a publicat prima lucrare de analiză matematică la vârsta de douăzeci și doi de ani. Ca și David Hume, Condorcet era îmbătat de propria sa inteligență și de idealul de a revoluționa „științele omului“. Această credință în puterea rațiunii umane, fără niciun alt ajutor, a făcut din el un dușman pe viață al credinței care o mângâiase pe mama lui în perioada văduviei sale.

Pe măsură ce vara anului 1793 lăsa locul toamnei, urmată de o iarnă aspră în care mâncarea și combustibilul se găseau tot mai greu în Parisul revoluționar, fugarul își lua mesele lângă foc, împreună cu

Madame Vernet și alți doi chiriași, după care se retrăgea în camera lui ca să lucreze la hârtiile sale. Când a aflat, în octombrie, că treizeci de deputați moderați ai Convenției Naționale, tovarăși de-ai săi, fuseseră ghilotinați în Place de la Révolution, Condorcet s-a dus în camera doamnei Vernet cu ochii în lacrimi. Femeia l-a luat în brațe, iar el a plâns cuprins de un sentiment de neputință. Într-o scrisoare pe care Madame Vernet a scris-o treizeci de ani mai târziu, și-l amintea șoptind: „Sunt un proscris și la fel vei fi și tu". Și-a amintit și felul în care l-a mângâiat. Robespierre și Comitetul Salvării Publice ar putea face din el un proscris, spunea ea, însă nimeni nu l-ar fi putut expulza din rasa umană.

Soția lui Condorcet, Sophie, deghizată în țărancă, îl vizita ori de câte ori putea, ocolind mulțimea adunată în jurul ghilotinei. Mergea pe jos tot drumul de la o casă din Auteuil pentru a-și vizita soțul, aducându-i haine de schimb, ziare și știri despre fiica lor, Élise, în vârstă de patru ani. Propriul lor conac fusese sechestrat și, ca soție aristocrată a unui bărbat proscris, era ea însăși în pericol. În plus, nu avea niciun ban. Supraviețuia desenând și vânzând portrete în medalion ale altor foști aristocrați. Sophie îi spunea mereu soțului ei să nu se lase pradă disperării. Într-un bilet care a ajuns la ea în decembrie, el o asigura: „Nu te teme c-am să cedez. Pot să rezist. Nu am niciun regret. Mi-au spus: poți fi ori opresor, ori victimă. Am ales nenorocirea și am să-i las să aleagă crima".

Această stare de resemnare sfidătoare poate că a liniștit-o pe Sophie, însă a trebuit să se lupte ca să și-o mențină. Pe măsură ce frigul hibernal învăluia Strada Groparilor, iar criza de hrană și de combustibil se accentua, el se ghemuia lângă vatră, simțindu-și sfârșitul aproape. Îl frământa gândul că avea să-și piardă fiica și că fata nu va avea nicio amintire despre el. În ciuda eforturilor depuse de soția sa și de doamna Vernet, erau momente când simțea că fusese îngropat de viu.

Luptase pentru o anumită idee de revoluție, în care știința și rațiunea, susținute de oameni înțelepți și animați de spirit patriotic, asemenea lui, ar îndruma poporul către o republică stabilă și prosperă, în armonie cu ea însăși și în pace cu vecinii săi. În 1793, această revoluție fusese învinsă de o revoluție populară, înfometată, răzbunătoare, în război cu monarhii Europei, disperată și necruțătoare în a-și elimina dușmanii din interior. Poliția și informatorii acelei revoluții radicale patrulau acum chiar pe sub fereastra sa. Era doar o chestiune de timp până să-l găsească.

Soția sa, îngrijorată de înrăutățirea stării lui sufletești, i-a propus să-și

reia un proiect pe care îl inițiase la începutul anilor 1780, dar pe care îl lăsase deoparte. Inițial își dorise să scrie o istorie cuprinzătoare, în mai multe volume, a extraordinarei dezvoltări a științei și învățământului, ajutat de noile tehnologii, cum ar fi tiparul, și rolul lor în emanciparea omenirii de tiranie și superstiție. Era povestea Iluminismului, noua fabulă a progresului care explica revoluția și dădea sens propriei sale vieți.

Nu era câtuși de puțin singurul care credea că filosofia și știința aprinseseră scânteia care declanșase Revoluția franceză. Marele orator și parlamentar conservator anglo-irlandez Edmund Burke credea și el asta, dar în lucrarea sa Reflecții asupra Revoluției din Franța a insistat asupra faptului că „mânuitorii de sofisme, economiștii și cei dedicați calculelor“ — o perfectă descriere a unora precum Condorcet și Sieyès — înlocuiseră respectul față de tradiție cu o nouă credință periculoasă în politica rațională[62]. În ieremiada lui Burke, raționalismul și extremismul erau înrudite în mod fatal. Bărbați precum Abbé Sieyès — care spusese cândva: „pentru a face progrese, legiuitorul trebuie să distrugă fără milă toate erorile trecutului“ — autorizaseră vărsarea de sânge.

În celălalt capăt al Europei, la Königsberg, Immanuel Kant a redactat un articol pe același subiect, intitulat „O încercare reînnoită de a răspunde la întrebarea: Rasa umană se ameliorează în permanență?“ El susținea că Revoluția franceză dezvăluise o „dispoziție morală în rasa umană“, o dorință de libertate care ar face ca oamenii de pretutindeni să răstoarne tirania. Odată ce Franța deschidea calea, putea urma propria sa țară, Prusia, iar republicile autonome s-ar răspândi în toată Europa. Pacea avea să urmeze cu siguranță, deoarece popoarele care se autoguvernează, dacă ar fi raționale, nu ar vota niciodată să-și trimită copiii la război. Revoluția avea să elibereze omenirea de spectacolul degradant — aici l-a citat pe David Hume — al unor națiuni ce se comportă ca „niște nenorociți de bețivani care se lovesc reciproc cu bâtele într-un magazin de porțelanuri“. Kant susținea acest punct de vedere chiar și atunci când armatele revoluționare franceze traversau Europa, iar continentul plonja într-o succesiune de războaie care nu aveau să se încheie până în 1815, odată cu înfrângerea revoluției înseși. Kant a păstrat totuși aceste speranțe, iar asta dintr-un motiv. Revoluția demonstrase, o dată pentru totdeauna, că libertatea civilă și autoguvernarea erau visuri realizabile. Acest lucru nu va fi uitat niciodată.

Condorcet era și el de aceeași părere, dar dacă voia să spună o poveste plină de speranță, trebuia să se angajeze împotriva celei mai puternice contranarațiuni a timpului său, Discursul asupra originii și

fundamentelor inegalității dintre oameni al lui Jean-Jacques Rousseau. Iată alternativa distopică, scrisă cu treizeci de ani înainte de revoluție, în care istoria era interpretată nu ca o poveste despre progres, ci ca un declin fatal al egalității primare din starea naturală la o modernitate desfigurată de proprietate, inegalitate și tiranie:

Dar din clipa în care un om a avut nevoie de ajutorul altuia, din clipa în care s-a văzut că este folositor ca unul singur să aibă provizii pentru doi, egalitatea a dispărut, s-a ivit proprietatea, munca a devenit necesară, iar pădurile nemărginite s-au schimbat în câmpii ce trebuiau stropite cu sudoarea oamenilor. În curând, acolo s-au văzut sclavia şi mizeria încolţind şi crescând odată cu recoltele[63].

În încercarea de a-l combate pe Rousseau, Condorcet se putea folosi de respingerea magistrală a acestuia de către Adam Smith, în Avuția națiunilor, publicată în 1776. Era imposibil să nu fi cunoscut Condorcet opera lui Smith. Exista o profundă afinitate între cercurile intelectuale frecventate de ei, iar Sophie avea să continue, după moartea lui Condorcet, să traducă Teoria sentimentelor morale a lui Smith. Fără să menționeze vreodată numele lui Rousseau, Smith afirma că filosofii care asociaseră ascensiunea capitalismului cu o tendință fatală spre creșterea inegalității nu luaseră în calcul remarcabila productivitate a muncii într-o economie modernă. S-ar putea să existe mai multă inegalitate în epoca modernă decât în trecutul primitiv, dar datorită productivității economiei moderne, exemplificată de fabrica modernă de ace cu gămălie, exista mai puțină sărăcie absolută. Drept urmare, spunea Smith, în medie, un muncitor necalificat în Anglia trăia mai bine decât mulți regi africani. Subliniind funcția morală a diviziunii muncii, Smith respingea în mod hotărât nostalgia lui Rousseau după un trecut egalitar imaginat și acorda modernității capitaliste cea mai influentă susținere pe care o primise până atunci.

În timp ce pentru Smith controversa cu Rousseau se centrase pe semnificația morală a ceea ce Smith numea „societate comercială“, pentru Condorcet, miza era tocmai scopul revoluției. Viziunea lui Rousseau asupra istoriei era cea care legitima ura iacobinilor față de privilegii și suspiciunea lor față de renegații titrați de felul lui Condorcet. Robespierre justifica teroarea împotriva dușmanilor revoluției pretinzând că va împiedica istoria să alunece din nou în inegalitate și tiranie. Opera lui Condorcet trebuia să arate, dimpotrivă, că istoria scăpase de acest tipar fatal.

El știa că vechiul său proiect, istoria în mai multe volume, era acum imposibilă. Nu avea cărți, bibliotecă și, mai ales, nu avea timp. În schimb, și-a intitulat proiectul une esquisse, o schiță — Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (Schiță pentru un tablou istoric al progreselor minții omenești) — și, apucându-se de lucru având drept ghid doar memoria sa prodigioasă, acoperea pagină după pagină cu o grabă febrilă, luptându-se să pună totul pe hârtie înainte de a fi descoperit. Alerga, cât de repede îl purta condeiul, din prezent spre viitor.

Marii istorici ai generației anterioare nu simțiseră nevoia să transforme istoria într-o epopee morală. David Hume respinsese interpretarea liberală convențională (Whig) a istoriei Angliei ca triumf al libertății. Edward Gibbon scrisese istoria Romei ca o poveste despre cum un cult superstițios dusese la prăbușirea unui mare imperiu. Condorcet era prea disperat pentru scepticism, pentru orice opinie că istoria și-ar putea inversa în mod brutal cursul, distrugând cele mai strălucite speranțe. Schița lui era o apologia pro vita sua plină de speranță, scrisă în umbra ghilotinei. Era, după cum a recunoscut el cu onestitate, un exercițiu de consolare, o scriere a istoriei ca joc de morală, o justificare a revoluției sale împotriva revoluției care acum îi amenința viața.

El afirma că specia umană „se reînnoia fără încetare în mijlocul imensității veacurilor", croindu-și o cale ascendentă către adevăr și fericire. Voia să arate că propria lui înflăcărare revoluționară nu fusese în zadar. Acum, în slujba acestei dorințe, crea o viziune asupra istoriei în care acea înflăcărare era de neoprit:

Perfectibilitatea omului este cu adevărat nedefinită; iar progresele acestei perfectibilități, de acum înainte independente de orice putere care ar vrea să le oprească, nu au alt sfârșit decât durata globului pe care natura însăși ne-a aruncat[64].

Aceste afirmații erau un fel de a spune că, deși s-ar putea să nu apuce să vadă lucrul ăsta, în cele din urmă, revoluția pentru care luptase avea să triumfe:

Vom arăta prin ce legături a unit natura, în mod indisolubil, progresele luminilor cu cele ale libertății, ale virtuții, ale respectului pentru drepturile naturale ale omului[65].

„Vom demonstra“, „vom arăta“, „se va dovedi“ — o înșiruire de însemnări retorice pline de promisiuni, fiecare frază declarativă fiind mai încărcată de fervoare decât precedenta, în timp ce scria cu încordarea unui om disperat să se convingă pe sine însuși că istoria îl va ierta. Căci avea multe motive pentru care să-și dorească iertarea: prietenii abandonate, compromisuri și poziții radicale care pavaseră calea spre teroare. Istoria, se convingea el acum, avea să-l ierte pentru toate.

Specia umană progresase pe parcursul a nouă etape, scria el, de la vânătoarea și culesul primitive, trecând prin agricultură, până la comerț, totul în vederea celei de-a zecea etape, finală, cea vestită de revoluție. În fiecare etapă, motorul progresului a fost ingeniozitatea implacabilă a rațiunii umane, extrăgând secretele naturii și îndepărtând tot mai mult granițele sărăciei și ale ignoranței. Uneori progresul stagna, dar numai pentru că tiranii și preoții împiedicau avansul cunoașterii și răspândirea libertății. Cu toate acestea, acum, datorită revoluției, puterea lor era în declin.

La fel ca Hume, Condorcet a rezervat Bisericii cele mai ostile pasaje. Dominarea de către clerici a minții oamenilor și falsa promisiune a mântuirii în viața de apoi au împiedicat omenirea să caute mântuirea aici, pe Pământ:

Aceste caste preoțești au pus stăpânire pe educație, pentru a-l șlefui pe om astfel încât să suporte cu mai mare răbdare lanțurile identificate, ca să spunem așa, cu propria lui existență, pentru a îndepărta de el chiar și posibilitatea dorinței de a le rupe[66].

Cum, a exclamat, ar putea cineva să aleagă în mod liber să-și provoace orbirea cu superstiții? Dacă credința era o consolare, nu putea fi decât una falsă. Dar dacă credința oferea o speranță falsă, nu același lucru s-ar putea spune și despre istorie? Nu și-a permis să gândească așa ceva în acele ultime luni febrile petrecute la Madame Vernet.

Din fericire, credea el cu fervoare, puterea credinței asupra minții oamenilor slăbea tot mai mult. Lovitura decisivă fusese inventarea tiparului, care făcea imposibilă suprimarea adevărului sau împiedicarea difuzării acestuia. Făcea ca progresul să devină ireversibil, întrucât ceea ce se gândea la un moment dat acum nu mai putea fi pierdut. Tiparul a creat, de asemenea, ceea ce Condorcet a numit „un tribunal independent de orice putere omenească“[67], o societate civilă cosmopolită de oameni liberi, bărbați și femei, ale

căror opinii puteau ține în frâu puterea tiranilor și superstițiile clerului.

Pe măsură ce se apropia de sfârșitul Schiței, își lăsa imaginația să zboare. Asemenea lui Kant, și el credea că în viitor toată omenirea va îmbrățișa libertatea republicană. La fel ca Smith, credea că modernitatea capitalistă va salva rasa umană de sărăcie și de foamete. La fel ca doctorii Pinel și Cabanis, care locuiseră cândva la doamna Vernet ca studenți la medicină și găsiseră acest refugiu pentru Condorcet, el credea că medicina va învinge într-o bună zi bolile la care era predispus trupul. Oamenii nu aveau să mai moară înainte de vreme, ci vor trăi atât cât le va permite starea lor naturală. În mizeria iernii revoluționare, el visa la un moment în care știința, industria și economia politică vor face ca abundența să fie la îndemâna tuturor. Emancipate prin cunoaștere, ființele umane aveau să trăiască în libertate și pace; iar războiul, flagelul civilizației, avea să dispară. A sărit direct într-un viitor care să-i împlinească toate dorințele pe care prezentul i le refuza.

În timp ce se apropia de ultimele paragrafe ale manuscrisului, părea să se trezească din reverie. Timpul petrecut la Madame Vernet, a tras concluzia, fusese „un refugiu în care persecutorii săi nu-l pot urmări". Acolo trăise, a spus el cu amărăciune, „într-un Elizeu pe care rațiunea lui reușise să și-l creeze". Era Elizeul poeților clasici — avea lângă el un volum în latină de Horațiu —, un refugiu de pajiști însorite la sfârșitul călătoriei, dincolo de tristețe și de frică.

Nu era primul care încerca să scape de un prezent amenințător refugiindu-se în viitor — cu siguranță nu a fost primul care a crezut că posteritatea avea să-l izbăvească —, dar a fost printre primii care au conceput istoria ca o alternativă laică la Providența divină și au afirmat, ceea ce Hume și Gibbon nu ar fi făcut-o niciodată, că forța călăuzitoare a schimbării istorice era puterea rațiunii umane.

Căutase înălțarea prin detașare, perspectiva, marele orizont al istoriei, dar, în acele condiții, se poate să fi realizat doar o diversiune de moment. În iarna anului 1794, de îndată ce a terminat Schița, doamna Vernet a observat că devenise foarte neliniștit și tulburat. Revenea cu picioarele pe pământ, forțat să înfrunte încă o dată realitatea detenției sale. Într-o scrisoare către Sophie, îi spunea: „Mă agăț de viață doar prin dragoste și prietenie. Am renunțat la glorie. Ce nebunie să visezi la secole viitoare și să nu trăiești în prezent".

Atunci când, în ianuarie 1794, Comitetul Salvării Publice din Auteuil a confiscat în cele din urmă toate proprietățile lui Condorcet, Sophie a

decis că ar trebui să divorțeze pentru a salva ce mai rămăsese din bunurile sale, pentru a putea fi lăsate moștenire fiicei lor Élise. Condorcet a acceptat pentru binele copilei sale, însă divorțul a tăiat încă una dintre legăturile ce-i mai rămăseseră cu viața. Iar în februarie, când Comitetul Salvării Publice din Paris a decretat că oricine adăpostește un proscris va fi condamnat la moarte, a început să-și reproșeze faptul că o expunea pe doamna Vernet unui pericol de moarte. La sfârșitul lunii martie, după ce un necunoscut a venit să închirieze un apartament și a început să pună întrebări despre ceilalți locatari, a crezut că arestarea sa era iminentă. În ultimele nopți petrecute pe Strada Groparilor, i-a scris fiicei sale, Élise, o scrisoare de rămas-bun, marcată de tandrețea unui tată care se teme că nu avea să o mai vadă niciodată. O îndemna să învețe o meserie — gravura, poate — astfel încât să devină independentă și i-a spus că speră că va rămâne întotdeauna o republicană laică. În caz că o vor aresta pe mama ei, Élise ar trebui să-și caute o „a doua mamă“ care să o protejeze; iar dacă nu reușește nimic altceva, ar trebui să încerce să ajungă la prietenul său Thomas Jefferson, care fusese cândva ambasador al Statelor Unite în Franța și care acum se afla la mii de kilometri depărtare, la Monticello. A ars hârtii mai vechi mâzgălite cu ecuații matematice și i-a încredințat manuscrisul Schiței unuia dintre chiriași, căruia i-a dat instrucțiuni pentru a se asigura că-i va fi înmânat soției sale.

Pe 25 martie 1794 s-a îmbrăcat și a luat micul dejun ca de obicei, întrebând-o pe doamna Vernet dacă ar putea să meargă la etaj să-i aducă tabachera. În timp ce ea căuta să-i îndeplinească rugămintea, el s-a strecurat afară pe Strada Groparilor, luându-și rămas-bun pentru totdeauna de la casa aceea. A mers doisprezece kilometri până la marginea Parisului, la casa prietenilor săi Amélie și Jean-Baptiste Suard, unde spera să găsească adăpost. Se cunoșteau de douăzeci de ani, iar la începutul revoluției se alăturaseră aceleiași tabere. Pe la douăzeci și ceva de ani îi mărturisise lui Amélie nesiguranța vieții sale amoroase, iar de atunci rămăseseră prieteni — sau cel puțin așa credea el. Dacă sperase că acești vechi prieteni îl vor primi cu brațele deschise, s-a înșelat. Când a ajuns acolo, un servitor l-a expediat, spunându-i că stăpânii erau la Paris. S-a întors la căderea nopții, însă din nou i s-a făcut vânt. A rătăcit printr-o carieră din apropiere și a dormit chinuit în noaptea aceea, întorcându-se a doua zi dimineață. Suard l-a lăsat să intre, dar i-a spus că e prea periculos ca să-i ofere adăpost — și i-a arătat ușa. Într-o stare de epuizare, neștiind încotro să o apuce, Condorcet s-a îndreptat spre un mic han, iar acolo și-a comandat o omletă. Câte ouă? a fost întrebat. Douăsprezece, a spus el, ceea ce a trezit suspiciuni. Ghinionul a făcut ca birtul să fie frecventat

de iacobini, iar membrii Comitetului Salvării Publice din partea locului au început să-l ia la întrebări. A spus că e învelitor de case și că nu mai găsea de lucru. S-au uitat la palmele lui și și-au dat seama că nu făcuse niciodată în viața lui o muncă fizică. I-au golit buzunarele și au găsit un ceas fin, precum și o mică ediție în latină a poemelor lui Horațiu. Cele trei zile cât fusese pe drum și nopțile în care abia dacă pusese geană pe geană îl aduseseră într-o asemenea stare de epuizare încât nu mai putea merge, așa că l-au legat fedeleș și, punându-l într-o roabă, l-au dus la închisoare, unde a stat peste noapte. A doua zi dimineață l-au găsit întins cu fața în jos, mort, cu sângele curgându-i din nas. Cauza probabilă a decesului a fost un accident vascular cerebral provocat de starea în care se afla, de epuizare și stres extrem. A fost îngropat într-un mormânt pentru săraci.

Peste câteva luni, la Festivalul Ființei Supreme, organizat pe Champs de Mars din Paris de pictorul oficial al revoluției, Jacques-Louis David, Robespierre, pe atunci în plină glorie, a rostit epitaful lui Condorcet cu veninul disprețuitor al unuia care se credea de neatins: „Academicianul Condorcet, cândva un mare matematician în opinia literaților și un literat în ochii matematicienilor, un conspirator timid, disprețuit de toate partidele“. Două luni mai târziu, Robespierre însuși a urcat pe eșafodul din Place de la Concorde.

Doamna Vernet, Sophie și Élise au supraviețuit revoluției. În 1826, Amélie Suard și-a publicat memoriile, în care susținea că ea și soțul ei nu l-au alungat pe Condorcet, ci de fapt lăsaseră deschisă poarta din spatele grădinii, astfel încât să se poată întoarce și să se adăpostească în fatidica noapte de dinaintea arestării sale. Însă Amélie Suard nu știa că bătrâna doamnă Vernet era încă în viață și avea propria sa versiune asupra evenimentelor. Când a citit memoriile lui Amélie, Madame Vernet, pe atunci în vârstă de optzeci de ani, i-a trimis lui Élise o scrisoare plină de indignare. După ce Condorcet dispăruse din casa ei, i-a spus ea fetei, a aflat de la chiriașii săi încotro se îndreptase și a plecat pe urmele lui, sperând probabil să-l găsească în viață. A dat ocol și s-a dus în spatele grădinii, unde a cercetat poarta pe care cei doi Suard spuseseră că au lăsat-o deschisă. Era blocată de o grămadă de iarbă înaltă de un metru. Ceea ce dovedea, era de părere doamna Vernet, că familia Suard nici pe departe nu deblocase poarta. Fuseseră niște monștri care au refuzat să-l adăpostească și niște ipocriți, deoarece au încercat să falsifice istoria treizeci de ani mai târziu. Pentru bătrâna proprietăreasă, răfuiala cu cei doi Suard a fost modul ei de a-și revendica ceea ce ar fi putut fi cel mai nobil gest din viața ei. Nu reușise să-l consoleze pe străinul care bătuse la ușa ei în dimineața aceea din 1793, dar măcar avusese curaj să-l adăpostească.

După înfrângerea lui Napoleon și restaurarea monarhiei, în 1817, doi dintre contemporanii lui Condorcet, Abbé Sieyès și pictorul Jacques-Louis David, s-au exilat împreună la Bruxelles. David a pictat un portret al prietenului său Sieyès, așezat într-un scaun pe un fundal cenușiu, uitându-se spre pictor cu o privire rezervată și distantă. Este unul dintre marile studii ce redau dezolarea exilului și a înfrângerii. Mai târziu, când s-a întors la Paris, iar un membru al tinerei generații l-a întrebat pe bătrânul Abbé ce anume a făcut în timpul revoluției, acesta a spus simplu: J'ai vécu. Am supraviețuit. Pentru cineva care sperase cândva că revoluția va deschide calea către o lume nouă, era într-adevăr o tristă consolare să crezi că cel mai bun lucru pe care l-ai putea spune era că ai supraviețuit.

Sophie a publicat Schița lui Condorcet în 1795 și a trăit până în anii 1820 fără să se recăsătorească, fiind până la capăt o neînfricată aristocrată din secolul trecut, dedicată idealurilor revoluționare ale soțului ei. În anii 1840, Élise a pregătit o ediție a lucrărilor tatălui său. Datorită celor două femei și a modului în care Revoluția franceză a ajuns să definească politica și pasiunile întregului secol al XIX-lea, Condorcet a fost în cele din urmă canonizat ca vizionar martir al speranței în progres, ce constituie esența tradiției progresiste moderne.

62 Edmund Burke, Reflecții asupra Revoluției din Franța, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, București: 2000, pp. 117–118 (N.t.).

63 J.-J. Rousseau, Discurs asupra inegalității dintre oameni, traducere de S. Antoniu, Editura Științifică, București, 1958, p. 128 (N.t.).

64 Nicolas de Condorcet, Schiță pentru un tablou istoric al progreselor minții omenești, traducere de Ruxandra Iordache, Herald, București: 2021, p. 28 (N.t.).

65 Ibidem, p. 34 (N.t.).

66 Ibidem, p. 64 (N.t.).

67 Ibidem, p. 126 (N.t.).

Capitolul 10

Sensibilitatea unei orânduiri lipsite de inimă

Karl Marx și Manifestul Partidului Comunist

Când Karl și Jenny Marx au părăsit Kölnul în vara anului 1843 și s-au mutat într-un apartament mobilat de pe strada Vaneau din Paris, credeau că, în sfârșit, ajunseseră în capitala Europei revoluționare. Fuseseră alungați din Prusia: erau renegați de clasa lor și exilați din țara lor, așa încât au acceptat expulzarea. Își câștigaseră libertatea. Acum aveau să trăiască pentru a-i elibera și pe ceilalți.

Era extraordinar să ajungi la Paris pentru prima dată și să te plimbi pe străzile unde se desfășurase tragica istorie a Revoluției franceze. Casa unde se ascunsese Condorcet era la câțiva pași; puteau merge la picnic pe Champs de Mars, unde David organizase Festivalul Rațiunii; se puteau plimba pe lângă Conciergerie, de unde Marie Antoinette și, mai târziu, iacobinul Saint-Just fuseseră luați pentru a fi executați. În bibliotecile orașului, întregul patrimoniu revoluționar — Voltaire, Rousseau, Condorcet, Marat, Robespierre, Sieyès — zăcea pe rafturi, iar edițiile ieftine ale lucrărilor lor erau stivuite pe tarabele buchiniștilor de pe malul Senei.

Pentru doi tineri revoluționari, entuziasmul de a fi împreună, îndrăgostiți, în patria revoluției mondiale trebuie să fi fost copleșitor. Faptul că se iubeau e mai presus de orice îndoială — dovadă poeziile înflăcărate pe care el i le-a scris lui Jenny, scrisorile ei pline de dorință și abandonare, iar apoi faptul că au rămas împreună, ca un cuplu devotat unul altuia, pentru tot restul vieții lor. Aveau destul pentru a începe o viață în doi. Jenny, născută von Westphalen, avea o moștenire de la tatăl ei aristocrat, iar Karl avea moșia tatălui său, precum și împrumuturi de la mama lui văduvă din Trier. În plus, i se oferise un loc de muncă la o nouă publicație radicală — Deutsch-Französische Jahrbücher — editată de un artizan și ziarist german pe nume Arnold Ruge.

În cafenelele și barurile pariziene, pentru prima dată, au întâlnit muncitori, bărbați și femei, germani în mare parte, socialiști utopici, socialiști creștini, democrați radicali. Marele poet german Heinrich Heine i-a primit, iar mai târziu avea să ajute cuplul lipsit de experiență să-și aline copilul agitat, o fetiță numită de asemenea Jenny. La un an după sosirea lor, la Café de la Régence se vor întâlni cu tânărul Friedrich Engels, fiul unui industriaș german, care va deveni parte a familiei lor pentru tot restul vieții.

S-au avântat în lumea conspirativă a politicii muncitorești radicale. Deși cafenelele erau pline cu spioni ai poliției, tovarăși de călătorie și aventurieri, Jenny și Karl s-au întâlnit cu câțiva meșteșugari dedicați, oameni dintr-o bucată. Erau personaje profund impresionante, chiar romantice. Erau bărbați care făcuseră închisoare sau fuseseră exilați pentru convingerile lor, iar ferma lor onestitate și noblețea caracterului l-au determinat pe Marx să spună, când le-a văzut pentru prima dată chipurile „înăsprite de muncă“, că asta însemna să crezi în frăția umană.

Fiecare sectă, fiecare grup cât de mic avea propria viziune asupra viitorului strălucitor. Ai putea fi un adept al lui Cabet, Lamennais, Proudhon sau Weitling. Ce varietate de socialism ar putea fi? Utopic, creștin, comunist? Reacția tânărului german a fost să citească toate manifestele, toate broșurile, criticând cu înverșunare chiar și cel mai neînsemnat pamflet — prietenii îl tachinau pentru obiceiul său de a folosi artileria grea ca să spargă un geam —, în timp ce soția lui se ocupa de casă, descoperind cât de absent și cât de distrat era soțul ei.

Își descoperise vocația de a fi soția acestui bărbat pătimaș, necruțător și dur, lat în spate, cu un păr mare, negru și ondulat și un ten închis la culoare. Mai târziu, copiii aveau să-i spună Maurul. Colegii radicali erau impresionați de vigoarea, bărbăția și cutezanța lui glacială. Și ea ar fi fost atrasă de aceste trăsături, dar mai presus de toate îi împărtășea credința și speranțele, scriindu-i mai târziu unui prieten cu o blândă autoironie: „Prin urmare, nu mai simțim nicio înclinație pentru îndatoririle modeste ale vieții“, referindu-se la gătit, cusut, curățenie. „Și noi vrem să ne bucurăm, să facem diverse lucruri și să experimentăm [și, bucuroasă, a scris sintagma cu majuscule] Fericirea Omenirii“.

După ce terminase cu critica religiei încă din anii precedenți, Marx a fost uimit când, ajungând la Paris, a descoperit comuniști locali — adepți ai lui Cabet, Leroux și Lammenais — care-i spuneau: le Christianisme c’est le Communisme[68]. Odată instalat la biroul lui, în primul său text și-a împărtășit intenția de demolare a religiei în beneficiul noului său public, însă a atacat și iluziile politice din jurul său. Comunismul evocat cu înflăcărare în cafenelele pline de fum era o „abstractizare dogmatică“, i-a spus lui Ruge. O mare parte din acest comunism era o reciclare brută a unor idei preluate din conspirația pentru egalitate a lui Babeuf, o revoltă care nu reușise să restabilească revoluția iacobină radicală în 1796. Doctrina lui Babeuf propusese abolirea proprietății private, dar, în opinia lui Marx, comunismul trebuie să se ridice deasupra dorinței invidioase de a uniformiza la niveluri inferioare și de a confisca. În schimb, revoluția trebuie să

folosească noua avuție a societății capitaliste și cele mai recente progrese ale științei și tehnologiei pentru a atinge deplinul potențial uman al întregii omeniri. Aceasta era piatra de încercare a idealismului care o lega pe Jenny de el: un obiectiv obsedant, dar insesizabil al emancipării umane care era cuprinzător, istoric-universal, transcendent și transformator.

Nu toată lumea din cercul lor le împărtășea optimismul tineresc. Ruge, acum la patruzeci și ceva de ani, era disperat că revoluția nu avea să fie nicicând posibilă în Germania sau oriunde în altă parte. Marx îl contrazicea cu vehemență. Era nevoie doar de o scânteie pentru a aprinde „stima de sine a omului și sentimentul libertății sale", i-a scris el lui Ruge. Odată cu creștinismul, libertatea „s-a stabilit definitiv în negura albastră a cerului", însă acum sarcina, scria el, era „crearea unei comunități de oameni care să-și poată îndeplini cele mai înalte nevoi, un stat democratic", aici pe Pământ.

Un stat democratic trebuia să însemne ceva mai mult decât regimul francez al lui Louis Philippe. Într-adevăr, Franța avea un parlament, instanțe și o ordine constituțională, iar cetățenii burghezi puteau vota, însă muncitorii încă nu aveau drept de vot, iar femeile, desigur, nici atât. După cum avea să scrie Marx în prima sa contribuție la publicația radicală a lui Ruge, „emanciparea politică în sine nu înseamnă emancipare umană". Pe străzile din Paris, Karl și Jenny întâlneau bărbați dormind pe praguri, prostituate jalnice, copii abandonați — toată suferința, sărăcia și inegalitatea ce fuseseră lăsate intacte de o revoluție a drepturilor și a proprietății.

Această suferință le-a întărit instinctele radicale, dar ce înțelegeau ei din calea radicală adoptată de Robespierre și Saint-Just? Robespierre crezuse că revoluția trebuie să creeze o credință colectivă în locul religiei, însă Marx era disprețuitor în această privință: revoluțiile nu ar trebui să-și creeze propriile superstiții. Într-o ordine socială pur și simplu transparentă, ce nevoie ai de iluzii consolatoare?

Însă aceasta nu era singura eroare iacobină. „Revoluționarii ar trebui să fie romani", strigase Saint-Just. Pentru tânărul Marx, fusese o greșeală fatală forțarea unei societăți moderne să revină la virtutea anticilor. Virtutea republicană austeră nu putea fi impusă „relațiilor economice și industriale" ale unei societăți burgheze moderne. Iacobinii se orientaseră spre teroare pentru a-și apăra revoluția, însă teroarea fusese inutilă: revoluțiile — și violența pe care o impuneau — nu se justificau decât atunci când erau împlinite condițiile istorice.

El credea că radicalii pe care-i întâlnea în cafenelele și barurile din

Paris făceau aceeași greșeală. Ajunsese să disprețuiască utopismul lor moralizator — era lipsit de orice analiză a obstacolelor care trebuiau depășite. Și atunci, în locul unui socialism utopic a propus un socialism științific, înrădăcinat într-o filosofie a istoriei. Se putea baza pe Condorcet, deși Schița lui nu fusese decât atât, o schiță. Mai promițătoare erau istoriile teoretice ale Iluminismului scoțian. Economiștii politici scoțieni, Adam Smith și Adam Ferguson, dezvoltaseră teorii ale etapelor pe care le traversase capitalismul, iar Marx s-a cufundat în studierea operei lor, crezând că asta îi va permite să înțeleagă motoarele istoriei. La douăzeci și cinci de ani, la Paris, Marx și-a stabilit ca sarcină crearea științei care avea să elibereze proletariatul.

Cu toate acestea, știința nu era suficientă. Trebuia să fie clar la ce servea cu adevărat o revoluție. Nu putea fi vorba doar de preluarea puterii. O adevărată revoluție trebuie să abolească cu totul distincția dintre conducători și conduși, să elimine necesitatea aparatului de constrângere al statului și, în locul lui, să creeze o adevărată comunitate de frați și surori. Scopul lui Marx era să desființeze însăși politica, pe care să o înlocuiască cu „administrarea lucrurilor“. Ce nevoie mai era de politică, dacă diviziunea umană era abolită, dacă nu mai existau conducători și conduși, nu mai existau clase, nu mai existau antagonisme religioase, naționale sau etnice? În locul dominației, ar exista doar interesul acordat și întreținerea instituțiilor publice pe care toți cetățenii le-ar folosi în beneficiul lor. Era o politică în slujba unui viitor dincolo de politică. Oricât de dur critica el utopismul tovarășilor săi socialiști, își dedica viața celei mai radicale dintre utopii.

Era o utopie în care puteai să crezi doar dacă erai convins că ființele umane, așa cum erau ele — hărțuite, singure, oprimate, egoiste și invidioase —, puteau fi transformate prin schimbări revoluționare. De ce să-ți bați capul cu o revoluție dacă, pe de altă parte, rămâneai cu oameni la fel de jalnic de individualiști, egoiști și divizați ca și înainte? În notele sale, Marx a copiat un citat din Contractul social al lui Rousseau:

Cel care cutează să pornească la făurirea unui popor trebuie să se simtă în stare să schimbe, ca să spunem așa, însăși natura umană, să transforme pe fiecare individ, care prin el însuși este un întreg perfect și solitar, făcându-l să devină o parte dintr-un întreg mai mare, de la care acest individ primește, întrucâtva, însăși viața și ființa sa[69].

Dar cum ar fi trebuit schimbată natura umană? La scurt timp după sosirea lui Marx la Paris, i s-a cerut să scrie o critică a cărții Die Judenfrage (Problema evreiască) de Bruno Bauer, un fost profesor și asociat al său. A acceptat această misiune ca pe o oportunitate de a afla, de fapt, cum pot fi depășite asemenea identități limitate, precum iudaismul, pentru a deveni ceea ce voia revoluția: o ființă umană cu adevărat liberă. Fiind tânăr, credea că va fi ușor. Dacă el se emancipase de evreitate, de ce nu s-ar putea elibera cu toții de identitățile reacționare care-i țineau captivi?

În definitiv, ce însemna să fii evreu? În opinia sa, esența evreității era negustoria. Evreii trăiau pentru afaceri și comerț. Dumnezeul lor era banul. Ar mai exista evrei dacă sistemul monetar ar fi abolit, capitalismul înlăturat, iar proprietatea privată înlocuită? Răspunsul era evident. Într-o societate cu adevărat liberă, evreitatea ar dispărea „ca o ceață insipidă". Evreitatea și toate asemenea diviziuni între ființe umane, toate aceste linii de fractură care-i împiedicau pe oameni să se recunoască reciproc drept frați și surori ar dispărea dacă rădăcina problemei, capitalismul, ar fi eliminată.

Despre democrație în America a lui Alexis de Tocqueville apăruse recent, iar America lui Tocqueville l-a învățat pe Marx că „statul poate să se elibereze de orice îngrădire fără ca omul să fie cu adevărat liber de această îngrădire"[70]*. Cum ar putea oamenii să fie liberi, dacă erau în continuare prinși în capcana spiralelor iluziei religioase, oricât de mare ar fi libertatea de alegere? Într-un viitor comunist, a fi liber însemna a fi detașat de nevoia de iluzii religioase și de falsele consolări pe care acestea le oferă.*

Marx scria că în revoluția politică din 1789 „omul n-a fost eliberat de religie, ci a căpătat libertatea religiei. El n-a fost eliberat de proprietate, ci a căpătat libertatea proprietăţii"[71]. Ostilitatea lui Marx față de toleranța religioasă acordată evreilor și altora în timpul Revoluției franceze avea să dureze tot restul vieții sale. În 1875, cu șase ani înainte să moară, a condamnat Programul de la Gotha al social-democraților germani pentru susținerea toleranței religioase. El era de părere că religia ar trebui abolită cu totul.

Utopia sa era dedicată depășirii fricțiunilor, a războiului tuturor împotriva tuturor, a rasei împotriva rasei, a religiei împotriva religiei, a națiunii împotriva națiunii, în sânul societății civile. Ceea ce alții ar fi putut aprecia în cadrul modernității — busculada frenetică a oamenilor în competiție din orașul modern — îl umplea de consternare:

Ce spectacol! O nesfârşită diviziune a societăţii în cele mai diverse caste, care se înfruntă cu antipatiile lor mărunte, cu conştiinţa lor încărcată şi cu mediocritatea lor brutală...[72]

Lăsând la o parte urâta asociere a evreității cu banii, pentru el era cu adevărat extraordinar să creadă că o revoluție comunistă ar putea, de asemenea, să elibereze omenirea de evreitate sau de orice altă identitate națională sau confesională. El însuși și-a smuls reziduurile credinței evreiești, după cum spunea, asemenea unei piei de șarpe.

Dacă ceva atât de înrădăcinat ca identitatea religioasă era doar o piele de șarpe, ce constituia, sub acea piele, identitatea fundamentală a unei ființe umane? Aici, tânărul revoluționar a luat din Esența creștinismului a lui Ludwig Feuerbach ideea că miezul unei ființe umane era „esența speciei“, identitatea sa ca exemplar pur și liber al rasei umane. Acest tânăr viguros, profund îndrăgostit, considera relația unui bărbat cu o femeie, dezbrăcați în pat împreună, ca fiind momentul în care două ființe ar simți cel mai profund apartenența la specia lor. El și Jenny își întemeiaseră o nouă viață împreună — prima lor fiică s-a născut în timpul șederii lor la Paris —, iar această experiență le-a confirmat amândurora ceea ce susținuse filosofia lui Aristotel, că identitatea esențială a omului era ca homo faber, o specie care își creează, în muncă și în desăvârșirea dorinței, familia, mediul, cultura, habitatul și istoria — pe scurt, lumea sa. Scopul final al revoluției lor era descătușarea pentru toți bărbații și femeile a creativității eliberatoare pe care o resimțeau în propria lor ființă.

Era o viziune exaltată a revoluției, dar dacă era adevărat, de ce atât de puțini muncitori credeau în revoluție, de oricare natură ar fi fost ea? De ce oprimații erau orbi la propria lor suferință? Marx a împrumutat o metaforă de la Rousseau. Oamenii nu-și puteau vedea lanțurile de la picioare deoarece erau înfășurate în ghirlande de flori. Misiunea unui revoluționar, spunea Marx la începutul anului 1844, era „să înlăture florile imaginare care acopereau lanţul nu pentru ca omul să poarte lanţul dezolant şi prozaic, ci pentru ca el să arunce lanţul şi să culeagă floarea vie“[73].

Florile care ascundeau lanțurile oamenilor erau „fantezia“ și „consolarea“, a căror sursă principală era religia. De aceea, în al doilea text important pe care l-a scris după ce a ajuns la Paris, afirma: „critica religiei este premisa oricărei critici“[74]. A dezvălui iluziile religiei însemna a înțelege de ce oamenii nu reușeau să vadă cătușele de la picioare și din mintea lor.

Până acum, pur și simplu repetase clișeele despre religie pe care le preluase de la Condorcet și Hume. În mod semnificativ, critica sa reinterpreta consolarea religioasă nu doar ca superstiție, ci și ca o formă alienată a speranței umane. Religia nu era pur și simplu un văl de iluzie aruncat peste asuprirea umană. Nu era pur și simplu „temeiul general de consolare şi de justificare“ pentru o lume nedreaptă. Era, spunea el, „suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este şi spiritul unor orânduiri lipsite de spirit“. Da, era „opiu pentru popor“, drogul pe care îl consumau oamenii pentru a suporta munca salariată, nașterea, suferința și moartea, dar era și „conștiința de sine și simțământul de sine al omului care... nu s-a găsit încă pe sine“[75], expresia deformată a dorinței umane de transcendență, izbăvire, recuperare a propriei umanități pierdute.

Aceste dorințe — de a trăi ca ființe umane depline — nu puteau fi realizate în lume așa cum este ea, motiv pentru care, de milenii, oamenii proiectaseră astfel de dorințe în paradis, într-un tărâm ceresc unde toate lacrimile aveau să fie șterse și toate suferințele să dispară. Marx disprețuia iluziile religioase, dar nu și năzuințele pe care le exprimau.

De asemenea, recunoștea că credința era o puternică retorică a justiției. În timpul Reformei protestante și al războiului țărănesc din 1525, despre care atât Marx, cât și Engels considerau că fuseseră evenimentele prin care Germania se apropiase cel mai mult de revoluție, Martin Luther și radicalul Thomas Müntzer folosiseră Scriptura pentru a exprima puternice revendicări în favoarea celor săraci și ostracizați. Prin insurecția protestantă împotriva unei Biserici medievale corupte, Luther „a eliberat pe om de religiozitatea exterioară“, a recunoscut Marx, dar numai „pentru că a făcut din religiozitate lumea lăuntrică a omului. A emancipat trupul de lanţuri, pentru că a pus inima în lanţuri“[76].

Unic în rândul contemporanilor săi radicali, el folosea noul limbaj al economiei prin prisma criticii sale la adresa religiei. Așa cum omul își proiectează cele mai sincere dorințe în speranța unei vieți de apoi dincolo de durere și întristare, tot așa, în muncă, oamenii își înstrăinează identitatea creatoare ca specie ce-și vinde forța de muncă:

Cu cât mai mult se istoveşte muncitorul lucrând, cu atât mai puternică devine lumea străină, obiectuală, pe care el o creează împotriva lui însuşi, cu atât mai sărac devine el însuşi, cu atât mai săracă devine lumea lui interioară şi cu atât mai puţine bunuri îi aparţin ca ale lui proprii. La fel stau lucrurile şi în domeniul religiei. Cu cât mai mult

pune omul în Dumnezeu, cu atât mai puţin păstrează el în sine însuşi[77].

Cei mai mulți dintre muncitorii întâlniți de Marx nu aveau, de fapt, un puternic sentiment religios. Prin urmare, religia nu explica supunerea lor. Religia era mai degrabă metafora prin care Marx căuta să înțeleagă de ce se supuneau regimului muncii salariate. La fel cum omul inventează zei pentru a se consola pentru misterele morții și ale suferinței, iar apoi crede că zeii respectivi l-au creat, tot așa într-o societate capitalistă, un muncitor creează întreaga lume a capitalismului prin munca sa doar pentru a crede că este un tărâm străin, inuman, asupra căruia nu are niciun control.

Într-un viitor comunist, „nimeni nu este limitat la un cerc de activitate exclusiv, ci fiecare se poate perfecţiona în orice ramură ar dori". Ar fi posibil, își imagina Marx, „să vânez în cursul dimineţii, să pescuiesc după-amiază, să mă ocup cu creşterea vitelor seara şi după cină să mă consacru criticii... fără să devin vreodată vânător, pescar, păstor sau critic"[78]. Era un umanism al cărui obiectiv era să-l readucă pe om la adevărata sa natură, emancipându-și capacitățile creatoare de ziditor al lumii sale. În manuscrisele pe care le-a scris în 1844, Marx a înțeles în cele din urmă că o revoluție comunistă ar trebui să vizeze nimic mai puțin decât „reintegrarea sau reîntoarcerea omului în sine însuşi, ca suprimare a autoînstrăinării omului"[79].

Într-un pasaj triumfător care se citește cu sufletul la gură, rezumând toată experiența vieții sale de până atunci, Marx scria:

Comunismul ca suprimare pozitivă a proprietăţii private — această autoînstrăinare a omului — şi deci ca apropriere reală a esenţei umane de către om şi pentru om; aşadar, ca o reîntoarcere completă şi conştientă, desăvârşită în cadrul întregii complexităţi a dezvoltării de până acum, a omului pentru sine la starea sa de om social, adică de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvârşit = umanism, ca umanism desăvârşit = naturalism; el este adevărata rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluţionare a conflictului dintre existenţă şi esenţă, dintre obiectivare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie. El este dezlegarea enigmei istoriei şi e conştient că este această dezlegare[80].

Dacă exista o enigmă a istoriei, aceasta era aceeași la care Iov și

Psalmii încercaseră să răspundă de milenii: de ce acel Dumnezeu perfect pe care și-l imaginau oamenii ar fi putut permite nedreptatea în lumea sa. Religia creștină le spunea credincioșilor să accepte acest paradox și să trăiască în speranța consolărilor din viața de apoi. Crezul revoluționar al lui Marx constituie baza unei revolte împotriva acestei viziuni creștine. Înarmat acum cu o teorie a istoriei care prezicea căderea ordinii existente, Marx credea cu adevărat că istoria consolării se încheiase. Se contura o nouă eră a libertății.

Era convins că vine o revoluție. Țesătorii din Silezia se revoltaseră. Viticultorii din Renania erau agitați. În vara anului 1845, Engels l-a dus pe Marx în Anglia pentru a vedea cu ochii lui noul proletariat industrial din Manchester. Parisul forfotea de grupuri revoluționare; se stârneau revolte în Italia și Elveția. Chiar și dușmanii lui Marx au început să-l ia în serios. Articolele sale polemice împotriva vechiului regim din Prusia i-au adus suficientă notorietate pentru a-și atrage expulzarea din Paris. Tânărul cuplu s-a mutat într-o suburbie din sudul Bruxellesului, în așteptarea revoluției pe care o credeau iminentă.

Când s-a produs, când în decembrie 1847 un mic grup de meșteșugari britanici, care-și spuneau Liga celor drepți, a convocat o adunare la Londra la pubul Red Lion din Soho și i-au cerut lui Engels să le pregătească sloganul, Marx era pregătit. Cei doi au contribuit la transformarea „celor drepți“ în Liga comuniștilor, iar când Engels a sugerat ca apelul lor să fie numit „o mărturisire de credință“ sau un catehism al revoluționarilor, Marx a obiectat. Limbajul religios nu-și avea locul în socialismul științific. Ar trebui să i se spună manifest.

Manifestul Partidului Comunist s-a scris de la sine, iar Jenny a copiat textul pentru tipografie cu scrisul ei mai îngrijit. Faimosul rând de început — despre stafia comunismului care umblă prin Europa — evoca o dorință în speranța concretizării ei, deoarece, în Europa, abia dacă erau cinci sute de comuniști adevărați. Nimeni până atunci (și nici măcar după aceea) nu scrisese vreodată un panegiric mai dramatic despre energiile globalizante ale capitalismului. Este ușor de înțeles de ce. Capitalismul înlătura tot ceea ce Marx detesta: politica nostalgică și retrogradă a meșteșugarilor radicali, pietățile consolatoare ale Bisericii, confuziile ideologice ale monarhiilor europene — tot ceea ce împiedica într-adevăr ascensiunea revoluționară a proletariatului:

Toate relaţiile înţepenite, ruginite, cu cortegiul lor de reprezentări şi concepţii, venerate din moşi-strămoşi, se destramă, iar cele nou-create se învechesc înainte de a avea timpul să se osifice. Tot ce e feudal şi

static se risipeşte ca fumul, tot ce e sfânt este profanat, şi oamenii sunt în sfârşit siliţi să privească cu luciditate poziţia lor în viaţă, relațiile lor reciproce[81].

Dintr-odată istoria se accelera; dintr-odată, direcția ei era limpede. Revoluționarii nu mai trebuiau să se înverșuneze în demascarea unor iluzii. Capitalismul își săpa propriul mormânt, creându-și propriii gropari. În fabricile și atelierele pe care el și Engels le văzuseră în Manchester, membrii proletariatului erau atrași de aceeași logică implacabilă care consolida capitalul, iar când își descopereau interesele comune, se ridicau și-și aruncau lanțurile.

După ce editorul londonez a tipărit exemplare în limba germană ale Manifestului Partidului Comunist, Jenny și Karl s-au repezit la Paris pentru a împărtăși primele săptămâni amețitoare ale revoltei care, sperau ei, avea să declanșeze adevărata revoluție. Curând, simțind că revoluția era iminentă și în Germania, Marx a plecat la Köln, împreună cu alți exilați germani, unde, pe tot parcursul deznodământului haotic al anului revoluționar, a editat publicația Neue Rheinische Zeitung. Jenny l-a urmat împreună cu copiii, semnând o scrisoare către un prieten, din turneul lor rătăcitor: „Jenny, Citoyenne et Vagabonde“.

În 1848, puțini citiseră efectiv Manifestul, însă el oferea un strălucit cadru de inevitabilitate istorică retoricii ambientale de speranță, iluzie și furie pe care întreaga generație a anului 1848 avea să o ducă pe baricade. Pentru prima dată în viața sa, Marx pare să fi dat glas sentimentelor a milioane de oameni, în special în Germania. Richard Wagner, de exemplu, muzician și capelmaistru de curte, slujitor al regelui Saxoniei, frecventa cercurile de meșteșugari din Dresda și se amesteca printre revoluționari. Nu este clar dacă citise ceva din scrierile lui Marx, însă eseul său Kunst und Revolution (Artă și revoluție), publicat în 1849, evocă aceeași analiză și aceeași utopie: critica creștinismului; denunțarea muncii salariate, a înstrăinării și a comerțului; apelul la o mare revoluție umană, care să înlăture lanțul sclaviei atât pe muncitori, cât și pe artiști și să deschidă o nouă eră în care arta să fie eliberată de otrava comerțului.

Atât pentru Marx, cât și pentru Wagner, momentul de euforie nu avea să dureze prea mult. Revolta muncitorilor din Paris din iunie 1848 a fost zdrobită, iar până la sfârșitul anului, Parisul, Viena și Berlinul erau din nou în mâinile vechilor elite. Liga comuniștilor a fost desființată, iar valul revoluționar a scăzut. După cum spunea Marx în timp ce urmărea ascensiunea la putere a ridicolului Louis Napoléon

Bonaparte, istoria Revoluției franceze se repeta mai întâi ca o tragedie, apoi ca o farsă. Unul dintre ultimele spasme de sfidare s-a produs la Dresda, unde, în mai 1849, Richard Wagner urmărea de la înălțimea unei clopotnițe, noaptea, cum trupele prusace se apropiau de oraș pentru a înăbuși revolta locală. Wagner nu a uitat niciodată sunetele din noaptea aceea: dangătul lugubru al clopotului din turn și șuieratul gloanțelor trăgătorilor de elită prusaci izbindu-se de zid, în timp ce el stătea ghemuit, împreună cu un învățător, în spatele unei saltele umplute cu paie. La fel ca și Marx, Wagner avea să plătească cu exilul entuziasmul său revoluționar. În 1849 Wagner ajungea în Elveția, iar Marx și familia sa, la Londra, trăind în sărăcie.

Spre deosebire de Marx, compozitorul avea să fie reabilitat în timpul vieții, când tetralogia Inelului a fost interpretată la Bayreuth, declanșând cultul geniului său. În locul unei revoluții în politică, Wagner a oferit generației următoare o revoluție în artă, una care a atribuit operei și muzicii vastul proiect de izbăvire și consolare pe care religia și-l asumase cândva.

Marx s-a instalat în îndelungata perioadă de prosperitate capitalistă a anilor 1850 și 1860, așteptând o revoluție care nu avea să mai vină. Karl și Jenny au reușit să trăiască din textele pe care el le publica în New-York Daily Tribune. Articolele lui erau citite pe scară largă, în special de exilații germani care fugiseră în America după ce și-au văzut zdrobite speranțele revoluționare. Tribune era un ziar republican și antisclavagist, iar Marx a fost un susținător atât de entuziast al ambelor cauze, încât i-a trimis o scrisoare de felicitare lui Abraham Lincoln la alegerea sa din 1861, numindu-l „acest fiu cinstit al clasei muncitoare“[82]. A primit un răspuns politicos, dar distant, prin care i se mulțumea jurnalistului îndepărtat pentru „frumoasele urări din partea muncitorilor europeni“.

Speranțele lui Marx legate de o revoluție europeană au crescut pe neașteptate odată cu Comuna din Paris din 1871, însă au fost imediat spulberate de înfrângerea ei. În ultimii ani ai vieții sale, el și Jenny au avut de îndurat moartea unora dintre copiii lor foarte îndrăgiți, precum și trădarea și renunțarea unor camarazi de încredere — însă au suportat totul, susținuți de generozitatea lui Engels și de amintirea acelei speranțe strălucite pe care o aprinseseră la Paris. A publicat primul volum din Capitalul în 1859, iar planul de lucru pe care și-l elaborase la Paris în anii 1840 a făcut un pas spre finalizare. Cu toate acestea, nu a reușit să-și termine capodopera, iar Engels a fost nevoit să încropească volume succesive din Capitalul din notele lăsate de Marx.

La fiecare nouă ediție a Manifestului Partidului Comunist, Engels și Marx scriau o prefață, reafirmându-și încrederea în speranțele tinereții lor, spunându-le cititorilor că de acum credința lor era evanghelie pentru muncitorii „din Siberia până în California“. Ei își puneau speranțele mai ales în clasa muncitoare germană, dar au fost din nou consternați de posibila încorporare a mișcării muncitorești germane în ordinea capitalistă a lui Bismarck.

Marx a dus-o pe Jenny din nou la Paris, pentru ultima oară, deoarece era bolnavă de cancer; au băut o cafea într-o cafenea și s-au uitat în jurul lor cu uimire, văzând Parisul pe care Haussmann îl construise pe ruinele orașului încă medieval pe care îl cunoscuseră în anii 1840. Jenny a murit la câteva luni după acea ultimă vizită — și, în singurătatea lui, Marx nu putea apela decât la tăria stoică. Nici scrisul, nici statura sa incontestabilă de lider al mișcării comuniste europene, nici încrederea lui în revoluția ce avea să vină nu-l puteau proteja împotriva durerii cauzate de pierderea suferită. „Există un singur antidot pentru suferința mentală, iar acesta este durerea fizică“, i-a mărturisit el fiicei sale. A murit în 1883. La mormântul său din cimitirul din Highgate, Engels a rostit câteva cuvinte de rămas-bun, spunând despre el că era părintele revoluției europene și creatorul unei științe a societății care rivaliza cu Darwin. Doar douăsprezece persoane au fost de față și au ascultat discursul.

Tânărul Marx nu poate fi considerat responsabil pentru ceea ce au făcut mai târziu marxiștii cu speranțele utopice pe care el le-a exprimat în Parisul anilor 1840. Într-adevăr, oamenii duri care au creat ortodoxia marxistă — Bebel, Kautsky, Lenin și Stalin — nu prea știau care fuseseră acele speranțe. Engels și familia Marx salvaseră caietele de la Paris — alte texte fiind lăsate în seama „criticii șoarecilor“ —, însă nu au fost publicate într-o ediție oficială a operei sale până în anii 1930. Abia în anii 1960, o nouă generație a descoperit un Marx umanist îngropat sub ruinele compromise ale marxismului sovietic oficial.

O sută cincizeci de ani mai târziu, viziunea sa, pe care o concepuse la Paris având-o alături pe Jenny, se constituie ca singura utopie rămasă în picioare, singura încercare de a concepe în mod sistematic o lume dincolo de universul capitalismului global. În această lume imaginată, ne împărtășim în mod egal din abundența economiilor avansate, fără risipă sau degradarea mediului, fără divizarea în muncitori și proprietari, fără ură de clasă, rasă sau națiune. În această lume imaginată, trăim fără politică, fără discordia viziunilor concurente asupra realității, fără antagonismul viziunilor rivale asupra binelui. Ne conducem singuri, liberi de orice dominație. Știința ne-a prelungit

speranța de viață și a învins boala. Când murim, murim conștienți de faptul că ne-am atins limita naturală. Condorcet promisese în 1794 — iar Marx credea și el același lucru — că știința și cunoașterea ne vor elibera de amărăciunile sorții.

Utopia sa este o lume dincolo de nevoia de consolare. Este o lume în care vedem viața așa cum este ea, fără a avea nevoie de argumente, motive sau orice altceva care să ne consoleze în fața realității. Ceea ce este real este raţional, iar raţionalul este în mod necesar real, spusese cândva profesorul lui Marx, Hegel. Într-o astfel de lume, putem avea parte de răsturnări de situații, surprize și dezamăgiri, dar din moment ce ne aflăm într-o lume corectă, acceptăm că obținem ceea ce merităm. Deci suntem împăcați cu soarta, cu existența noastră și cu destinul nostru ca ființe umane.

Asta credea tânărul cuplu la Paris și, pentru că își însușiseră întreaga moștenire a religiei occidentale, era cel mai important dintre visurile lor. Viziunea lor i-a inspirat pe muncitori, bărbați și femei, care au luptat și au murit pentru ea în următorii 150 de ani. A fost cea mai susținută încercare de a transcende religia și de a-i înlocui consolările cu dreptatea, aici, pe Pământ. Critica împotriva acestei utopii a vizat întotdeauna posibilitatea realizării sale. O întrebare mai bună ar putea fi dacă o lume dincolo de consolare este cu adevărat de dorit.

68 „Creștinismul înseamnă comunism“ (în franceză, în original) (N.t.).

69 J.-J. Rousseau, Contractul social, traducere de H.H. Stahl, introducere, comentarii și note explicative de J.L. Lecercle, postfață de Anton Adămuț, Moldova, Iași: 1996, p. 103 (N.t.).

70 Karl Marx, Contribuții la problema evreiască (1843), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere I, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București: 1957, p. 388 (N.t.).

71 Ibidem, p. 404 (N.t.).

72 Karl Marx, Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere (1844), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere I, ed. cit., p. 416 (N.t.).

73 Ibidem, p. 414 (N.t.).

74 Ibidem, p. 413 (N.t.).

75 Ibidem, pp. 413–414 (N.t.).

76 Ibidem, p. 421 (N.t.).

77 Karl Marx, Muncă înstrăinată (1844), în Karl Marx, Friedrich Engels, Scrieri din tinerețe, Editura Politică, București: 1968, p. 551 (N.t.).

78 Karl Marx, Friedrich Engels, Ideologia germană (1845–1846), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere 3, Editura Politică, București: 1958, p. 33 (N.t.).

79 Karl Marx, Proprietate privată și comunism (1844), în Karl Marx, Friedrich Engels, Scrieri din tinerețe, ed. cit., p. 575 (N.t.).

80 Ibidem, p. 576 (N.t.).

81 Karl Marx, Friedrich Engels, Manifestul Partidului Comunist (1848), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere 4, Editura Politică, București: 1958, p. 469 (N.t.).

82 Karl Marx, Către Abraham Lincoln, președintele Statelor Unite ale Americii (1864), în Karl Marx, Friedrich Engels, Opere 16, Editura Politică, București: 1963, p. 21 (N.t.).

Capitolul 11

Război și consolare

Al doilea discurs inaugural al lui Abraham Lincoln

Când Abraham Lincoln se afla pe scările Capitoliului, în acea dimineață de martie a anului 1865, pentru a depune jurământul de învestitură și a rosti al doilea discurs inaugural, mulțimea adunată sub drapele — soldați de ambele rase, bărbați și femei care veniseră prin ploaie, iar acum stăteau în picioare sub soarele strălucitor — s-ar fi putut aștepta ca discursul său să celebreze triumful armatelor Uniunii. La urma urmei, trecuseră câteva săptămâni de la victoria finală și cu toții simțeau ridicându-li-se de pe umeri povara războiului. Însă va spune doar atât: „Evoluția armatelor noastre... este bine cunoscută publicului și mie și este, cred, destul de mulțumitoare și încurajatoare pentru toți". Dacă starea de spirit a mulțimii tindea spre o sărbătoare triumfătoare, Lincoln nu a încurajat-o. Dacă mulțimea voia o chemare la răzbunare împotriva armatelor confederate asediate care, în momentul acela, purtau ultimele lupte în jurul Richmondului, el nu i-a făcut pe plac. Dacă doreau un discurs lung, nu le-a oferit nici satisfacția asta. Cuvântarea sa a fost scurtă, abia dacă a durat șapte minute, și a fost atât de dezamăgitoare încât cei de față au rămas derutați și nedumeriți.

În schimb, a căutat să explice cauzele care duseseră la declanșarea războiului, de ce se abătuse o asemenea catastrofă atât asupra Nordului, cât și a Sudului. Întrebarea lui se adresa istoriei și Providenței. Multă vreme meditase asupra propriei ființe, iar acum considera că venise momentul să spună cu voce tare la ce se gândea de atâta timp.

Cu patru ani în urmă, la primul său discurs inaugural, când Uniunea era pe punctul de a se rupe, iar armatele erau adunate pentru începerea războiului, își încheiase alocuțiunea în fața mulțimii adunate la Capitoliu cu o rugăminte încărcată de emoții:

Ezit să închei. Nu suntem dușmani, ci prieteni. Nu trebuie să fim dușmani. Deși patima a sporit poate tensiunea, nu trebuie să ne rupă legăturile de afecțiune.

Nu a fost luat în seamă — nici de prieteni, nici de dușmani. Atacul

asupra Fortului Sumter s-a produs la scurt timp după aceea și i-au urmat patru ani de măceluri inimaginabile și masacre de mare amploare. Au murit bărbați înfigându-și fiecare baioneta în gâtul celuilalt; oameni de culoare eliberați care au luptat de partea Uniunii au fost masacrați la Fort Pillow; apele râului Antietam au fost înroșite de sânge; câmpurile de la Gettysburg au fost umplute de cadavre. În vestoanele celor morți, echipele de îngropare au găsit Biblii, unele străpunse de gloanțele încasate de purtătorii lor.

Lincoln era un președinte care trăia agonia poporului său. Vizita regimentele. Vorbea cu soldații. Purta în inimă ceea ce văzuse pe chipurile lor tinere, uneori un optimism nevinovat, alteori privirea goală a celor care supraviețuiseră unei lupte corp la corp. Știa că băieții pot fi înnebuniți de zgomot, de sânge și teroare. În fiecare săptămână primea scrisori trimise de mame care insistau în favoarea fiilor închiși pentru dezertare. Fiecare decizie pe care a luat-o de a spânzura un dezertor și-a lăsat amprenta, iar uneori disperarea sa este evidentă:

Trebuie să-l împușc pe tânărul soldat naiv care dezertează, dar să nu mă ating de niciun fir de păr al unui agitator viclean care îl îndeamnă să dezerteze?

Pe unii i-a spânzurat, pe alții i-a cruțat, fiecare decizie aparținându-i întru totul. În Minnesota a executat treizeci și nouă de războinici Dakota, deoarece purtaseră război împotriva Uniunii. În sentințe și în comutări, și-a exercitat puterea sa de viață și de moarte. Acestea, cel puțin, au fost decisive. Mai puțin eficiente au fost eforturile sale de a consola. În fiecare săptămână scria misive adresate orfanilor și văduvelor, conștient că în astfel de cazuri cuvintele nu mai au nicio putere:

Simt cât de neputincioase și cât de sterile sunt probabil cuvintele mele care ar trebui să încerce să vă aline durerea unei pierderi atât de copleșitoare. Dar nu pot să nu încerc să vă aduc consolarea pe care ar putea-o oferi recunoștința Republicii, pentru care ei și-au dat viața, încercând să o salveze.

În fiecare clipă din zi și din noapte, primea telegrame de la generalii săi aflați pe câmpul de luptă, cu vești îngrozitor de incomplete, uneori disperate. Își dădea seama că în momentul în care le citea,

evenimentele deja evoluaseră. Urmărind desfășurarea luptei cu degetul pe hărțile din biroul său, putea vedea derularea nebuniei fără posibilitatea de a face prea multe pentru a o evita, deși cu siguranță că încerca, reproșându-i lui George Meade că, după Gettysburg, l-a lăsat să scape pe Robert E. Lee. Abia ținându-și cumpătul, scria, în termeni glaciali:

Încă o dată, dragul meu general, nu cred că apreciați amploarea nenorocirii pe care o atrage după sine scăparea lui Lee. Puteați ușor pune mâna pe el, ceea ce, corelat cu celelalte succese ale noastre de mai târziu, ar fi pus capăt războiului. Dar așa, războiul se va prelungi pe termen nedefinit.

Dacă era să fie război, Lincoln și-a dat seama treptat că trebuie purtat cu o intensitate feroce. Așa că l-a încurajat pe Ulysses S. Grant, a cărui armată era adunată în fața Richmondului, să-i pună dușmanului mâna în gât:

Apucați ca un buldog și sfârtecați și sufocați cât puteți de mult.

În zilele de dinaintea bătăliei de la Appomattox, când era de așteptat să se manifeste unele relaxări, i-a scris lui Grant:

Generalul Sheridan spune: „Dacă se forțează lucrurile, cred că Lee se va preda“. Așa că forțați lucrurile.

Patru ani de masacre făcuseră din el un om implacabil — o tandră reverie îi fusese extirpată. „Nu suntem dușmani, ci prieteni. Nu trebuie să fim dușmani“, insistase el, dar nu mai era cazul. Măcelurile și groaza îl făcuseră inflexibil. Nu mai era loc de tratative. Gata cu încercările sterile de a se ajunge la vreun armistițiu, la pace. Nu mai conta decât victoria totală și definitivă.

Prin această „încercare de foc“, care-l îmbătrânea și îl împietrea pe măsură ce-i călea țara, Lincoln a fost nevoit să vadă acest sălbatic război fratricid la deplina sa dimensiune biblică. Amploarea îngrozitoare a ceea ce se întâmpla îl uimea. Cum avea să fie înțeles? Putea vedea cum începuse spirala descendentă în politică, cum niște oameni onești, crezând că în joc era tot ce prețuiau ei mai mult, au

fost în stare să uite de cei mai buni îngeri ai naturii lor:

Sângele se înfierbântă tot mai mult și se varsă sânge. Gândirea este forțată dinspre vechile canale spre confuzie. Înșelăciunea crește și prosperă. Încrederea moare, iar suspiciunea generală devine atotstăpânitoare. Fiecare om simte impulsul de a-și ucide aproapele, de frică să nu fie el ucis mai întâi. După care urmează răzbunarea și represaliile.

Dacă aceasta a fost spirala descendentă care i-a atras chiar și pe cei mai onești în vârtejul său, cum ar putea fi posibilă vreodată ieșirea din groapă? Alții ar putea crede că istoria a avut un curs ascendent, un progres și un impuls propriu. Consolările valabile pentru alții — Karl Marx și marchizul de Condorcet, de exemplu, care credeau că istoria ar putea fi modelată pentru a susține speranțele oamenilor — nu erau valabile pentru Lincoln. El știa mai bine decât ei că direcția pe care o urmau cu adevărat evenimentele depindea de hazard, de soartă, de geniul uman și de eroare, toate imprevizibile. Acest lucru nu a făcut din el un fatalist. Avea o puternică imaginație istorică și putea considera greaua încercare a timpului său ca fiind, în cadrul istoriei țării lui, cea mai gravă dintre crizele cu care se confruntase în toți cei „optzeci și șapte de ani“ ai săi. El a înțeles războiul ca o articulație a destinului a cărei răsucire va decide dacă „guvernarea poporului de către popor și pentru popor“ va triumfa. Pe măsură ce războiul continua, a început să înțeleagă că, „oferind libertate sclavului, asigurăm libertatea celor liberi“, iar astfel s-ar păstra „cea mai bună ultimă speranță a lumii“. Acesta era sensul pe care el spera ca istoria să-l dezvăluie, dar niciodată nu a fost sigur, până în ultimele luni, că un asemenea lucru se va întâmpla.

Istoria, credea el, le încredințase, atât lui, cât și țării sale, o misiune, însă povara neputinței lui, așteptarea telegramelor, imposibilitatea de a ști ce se întâmplă sau de a opri nebunia când o putea vedea atât de clar l-au făcut să înțeleagă că nici măcar un președinte nu putea face mare lucru pentru a controla desfășurarea istoriei:

Cred că nu am controlat evenimentele, însă mărturisesc sincer că evenimentele au fost cele care m-au controlat. Acum, la capătul celor trei ani de lupte, starea națiunii nu este aceea pe care fiecare dintre tabere sau fiecare dintre noi și-ar fi imaginat-o ori și-ar fi dorit-o. Doar Dumnezeu poate pretinde lucrul ăsta.

În cele din urmă, în tăria nopții, pe când stătea în camera telegrafului cu o pătură pe umeri, așteptând ca tinerii curieri să-i aducă ultimele depeșe, pentru a marca linia câmpului de luptă, nu putea să nu ajungă la o abordare religioasă în încercarea de a cugeta la semnificația superioară a evenimentelor. Pentru cei din generația sa, educați cu școala de duminică, acesta nu era decât un mod de a cerceta căile Providenței.

Consolarea obișnuită oferită în fiecare biserică, în cadrul fiecărei adunări, de fiecare discurs solemn celor care își pierduseră fiii în luptă era că muriseră pentru o cauză sfântă. Battle Hymn of the Republic (Imnul de luptă al Republicii), scris de Julia Ward Howe, devenise cântecul de marș al Uniunii, cu cerința sa obsedantă — „așa cum el a murit pentru a-i sfinți pe oameni, și noi să murim pentru a-i elibera". Lincoln a plâns când l-a auzit prima dată, dar acum văzuse deplina amploare a măcelului provocat de groaznica sabie fulgerătoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu trebuie să fie de partea lor — toată lumea credea lucrul ăsta. Dar începea să se întrebe: cum ar putea fi adevărat așa ceva?

Știa foarte bine că, dincolo de liniile de luptă, soldații în vestoane cenușii ai Confederației manifestau aceeași pietate. O femeie din Tennessee venise la el pentru a pleda cauza fiului ei luat prizonier de forțele unioniste. Îi spusese că era evlavios. Acest lucru l-a înfuriat:

În opinia mea, o religie care îi determină pe oameni să se răzvrătească și să lupte împotriva propriului guvern deoarece, cred ei, guvernul acela nu-i ajută suficient de mult pe unii să-și mănânce pâinea obținută cu sudoarea frunții altora nu este genul de religie pe care oamenii s-ar putea baza pentru a ajunge în rai.

Era imposibil ca Dumnezeu să favorizeze menținerea sclaviei — dar putea fi sigur Lincoln că Dumnezeu era de partea celor liberi? De mult se gândise la această întrebare. În 1862, când soarta părea să se întoarcă împotriva Uniunii după înfrângerea din a doua bătălie de pe Bull Run, iar Lee se apropia de Washington, Lincoln s-a așezat și a scris un paragraf, doar pentru el:

Voia Domnului dictează totul. În marile confruntări, fiecare tabără pretinde că acționează în conformitate cu voința lui Dumnezeu. Ambele tabere pot să afirme asta, însă una cu siguranță greșește. Dumnezeu nu poate fi și în favoarea, și împotriva aceluiași lucru în

același timp. În acest război civil, este foarte posibil ca scopul lui Dumnezeu să fie diferit de scopul fiecărei tabere — și totuși instrumentele umane care acționează în felul lor sunt cel mai bine adaptate pentru a-i împlini scopul. Aproape aș putea spune că acest lucru este probabil adevărat — că Dumnezeu vrea această confruntare și vrea ca ea să nu se încheie încă. Prin simpla sa putere tăcută, în mintea rivalilor de acum, El ar fi putut fie să salveze, fie să distrugă Uniunea fără o confruntare umană. Totuși confruntarea a început. Iar după declanșarea ei, ar putea acorda victoria finală oricărei tabere, oricând. Și totuși confruntarea continuă.

În vreme ce ambele tabere implicate în Războiul Civil erau încredințate că Dumnezeu este de partea lor, Lincoln ne reține atenția deoarece refuză o asemenea consolare. „Este dorința mea sinceră“, le scria el susținătorilor săi din Chicago, „să știu care este voința Providenței în această chestiune. Și dacă o pot afla, o voi face.“ Dar, a adăugat el, „acestea nu sunt zile ale minunilor“.

Însă problema președintelui nu era doar aceea de a afla intenția lui Dumnezeu. Îi venea greu să aibă o relație cu Dumnezeu.

Într-o scrisoare din august 1863, ca răspuns la o întrebare în legătură cu ce părere avea de piesele lui Shakespeare, spunea că îi place Hamlet, dar prefera mai curând monologul regelui Claudius „Păcatu-mi putred“ decât „A fi sau a nu fi“ al prințului Danemarcei. În acel monolog, singur, luptându-se cu remușcările, regele mărturisește:

Să mă rog

Nu pot, deşi mi-i gândul viu ca vrerea:

Dorinţa-i mare, vina şi mai mare;

Şi, ca un om pornind la două trebi,

Mă cumpănesc unde să-ncep, şi uit

De amândouă[83].

Un președinte la fel de responsabil din punct de vedere moral cum era Lincoln, care nicicând nu-și putea elibera mintea de consecințele ordonării executării unui dezertor sau ale unei dispoziții de a trimite tineri băieți în luptă, ar fi putut foarte bine să fie tentat să se roage cu

mai multă forță ca oricând, însă un și mai puternic sentiment de vinovăție îi biruia intenția.

Vremurile îi puseseră credința la încercare, iar când era singur cu gândurile sale, nu-și putea vedea decât eșecurile credinței. După cum le mărturisea unor preoți presbiterieni din Washington, DC,

Îmi doresc sincer să fi fost un om mai credincios decât sunt. Uneori, în situațiile dificile cu care m-am confruntat, eram tentat în ultimă instanță să spun că Dumnezeu este în continuare singura mea speranță. Este încă totul pentru mine.

Deși nu putea să se roage și nici să se consoleze atunci când o făcea, se agăța de ideea că războiul fusese abătut asupra națiunii de o Providență ale cărei căi nu-i stătea în putere să le discearnă. Și acesta a fost subiectul pe care l-a ales pentru al doilea discurs inaugural.

Ca întotdeauna, scopul său era politic: nu a fost o predică, cum au considerat unii dintre auditori, și nici vreo incursiune în propria sa escatologie. A fost mai degrabă un exercițiu de argumentare politică gândit îndelung pentru a-i pregăti pe cetățenii americani pentru următoarea etapă a vieții lor împreună, pentru momentul când pacea va veni în sfârșit, iar dușmanii vor trebui să se reunească din nou în calitate de cetățeni.

Pentru ca acest lucru să fie posibil, trebuia să găsească o înțelegere comună, forțând fiecare parte să se împace cu iluziile pe care ambele tabere le împărtășiseră chiar și în timp ce luptau pentru viziuni care nu puteau fi nicicând împărtășite. Când s-a ridicat pentru a-și rosti discursul, se adresa Sudului care încă mai lupta pentru viața lui și armatelor unioniste care se apropiau de Richmond. Scopul său era să găsească un limbaj care să-i reunească, la început într-o durere comună, apoi într-o căință împărtășită, iar în cele din urmă în reconciliere.

Și le-a spus celor de față ca nu cumva dușmănia și înverșunarea să-i facă să uite faptul că niciuna dintre părți nu dorise războiul:

Toți s-au temut de el — cu toții au căutat să-l evite.

Ambele tabere, a spus, „condamnau războiul; însă una dintre ele ar prefera mai degrabă să stârnească un război decât să accepte

supraviețuirea națiunii; iar cealaltă mai curând ar accepta războiul decât să o lase să piară". La care mulțimea din Nord a izbucnit în aplauze, iar unii dintre negrii din audiență au fost auziți strigând „Dumnezeu să te binecuvânteze!". Le-a plăcut că nu a dus generozitatea atât de departe încât să uite cine începuse măcelul.

Lincoln a reamintit auditoriului său ca nu cumva, cuprinși de durere și deziluzie, să fie tentați să uite că sclavia a constituit „oarecum" cauza războiului, cuvântul „oarecum" transmițând sumbra realitate că oamenii pot să lupte și să moară în bătălie fără să înțeleagă de ce. Lincoln voia ca aceia care-l ascultau să recunoască măcar faptul că războiul avusese un scop, și anume eliberarea oamenilor — iar pentru cei care își pierduseră fiii, aceasta putea fi singura consolare pe care el le-o putea oferi.

Ar fi putut defini marea cauză a războiului ca fiind sclavia din Sud, aruncând astfel pe umerii unei sigure părți întreaga povară a condamnării morale. În schimb, a preferat o întorsătură morală decisivă, considerând cauza războiului „sclavia americană", un păcat originar — o „nelegiuire", i-a spus el — pe care întreaga națiune, și Nordul, și Sudul, trebuie acum să și-l asume.

Și ca și cum nu ar fi fost de ajuns, a amintit auditoriului său din Nord că dușmanul din Sud „citește aceeași Biblie și se roagă la același Dumnezeu". Cu doar doi ani în urmă, răspunzând femeii din Tennessee care se ruga pentru viața fiului ei confederat, spusese că nimeni nu poate fi considerat cu adevărat evlavios dacă-și folosește credința pentru a justifica sclavia. Acum spunea ceva foarte diferit. Poate părea ciudat, a recunoscut el, ca un om să îndrăznească să ceară ajutorul lui Dumnezeu pentru a smulge pâinea obținută din sudoarea frunții altui om, dar — și aici a citat din Evanghelia după Matei, capitolul 7, versetul 1 — „să nu judecăm, ca să nu fim judecați". Sclavia era ceva profund greșit, însă nu aceasta era problema. Problema era dacă o tabără implicată într-un război civil avea dreptul să condamne cealaltă tabără deoarece credea că Dumnezeu este de partea sa.

Instinctiv, Lincoln a înțeles legăturile dintre consolare, iertare și reconciliere. Le-a înțeles politic, drept sarcini ce i-au revenit la preluarea funcției, în acest al doilea mandat: să găsească o modalitate ca Nordul să ierte Sudul pentru război, Sudul să accepte înfrângerea, iar ambele tabere să se împace reciproc, recunoscându-și una alteia pierderile suferite.

Pentru a-și duce la împlinire aceste sarcini politice, a decis să

înfățișeze sclavia americană ca fiind păcatul originar pe care ambele părți trebuie să și-l asume, după cum trebuie să recunoască și faptul că Războiul Civil era pedeapsa cuvenită abătută de Dumnezeu asupra lor pentru acel păcat:

El dă atât Nordului, cât și Sudului acest război îngrozitor ca o nenorocire din cauza celor prin care se produce nelegiuirea.

Reconcilierea ar fi imposibilă, căci „noua naștere a libertății“ pe care o anunțase la Gettysburg s-ar întemeia pe acuzații și ură, dacă ambele tabere n-ar reuși să vadă războiul nu atât ca pe un triumf al unei părți și o înfrângere tragică a celeilalte, ci și ca o catastrofă pentru toți, prețul unui păcat originar pe care ambele tabere trebuie să și-l asume.

Știa (pentru că aceleași îndoieli și întrebări îl frământau și pe el) că mulți din cei prezenți s-ar putea întreba cum de un Dumnezeu drept și milostiv ar fi putut impune un război ambelor părți — marșul lui Sherman spre mare, masacrul din Wilderness, măcelul de pe Antietam, toată durerea și tot sângele vărsat —, însă și-a dus argumentul până la capăt. Războiul încă nu era câștigat și, deși spera că se va termina curând,

dacă Dumnezeu vrea ca el să continue, până când toată bogăția acumulată de omul sclav în cei două sute cincizeci de ani de trudă neplătită se va risipi și fiecare picătură de sânge smulsă cu biciul va fi plătită de o alta smulsă cu sabia, așa cum se spunea în urmă cu trei mii de ani, totuși trebuie spus că „judecățile Domnului sunt adevărate, îndreptățite toate“.

A citat din Psalmul 19, versetul 9, pentru a conferi argumentului său o autoritate scripturală, însă niciodată acest psalm — care începe cu „Cerurile povestesc mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor lui o vestește tăria“ — nu a avut de-a face cu o lucrare morală atât de solicitantă. Căci trebuia să afirme cel mai dificil gând dintre toate: că același Dumnezeu voise atât sclavia, cât și războiul care să-i pună capăt. Cum putea fi posibil așa ceva?

Totul în perorația lui Lincoln activează cuvântul totuși. „Totuși trebuie spus.“ Aproape că îl auzi accentuând cuvântul cu toată puterea glasului său, astfel încât toți cei din audiență, cărora durerea le pusese credința la încercare, să poată auzi ce voia să spună: totuși trebuie să

credem, totuși trebuie să continuăm să avem credință într-un Dumnezeu drept, chiar dacă lupta continuă, chiar dacă nelegiuirea a 250 de ani de sclavie nu poate fi pe deplin răscumpărată de sângele sabiei. Totuși trebuie să continuăm să credem, pentru că alternativa — deși el nu spune lucrul ăsta — este că războiul nu a avut niciun rost, iar morțile au fost zadarnice. Un singur cuvânt — totuși — trebuie să suporte întreaga povară a credinței lui Lincoln.

Citatul din Psalmul 19 este articulația în jurul căreia se rotește discursul său. Să spui că judecățile Domnului sunt toate adevărate și îndreptățite însemna să declari că semnificația fundamentală a războiului depășea puterea de înțelegere a bărbaților și femeilor de ambele părți. Cei învingători nu-și puteau înțelege victoria ca răsplată a lui Dumnezeu, nu mai mult decât cei învinși — ca pedeapsă. A spune lucrul acesta însemna să creezi posibilitatea politică a îndurării și generozității, pentru că, dacă niciuna dintre părți nu ar putea ști vreodată care sunt intențiile lui Dumnezeu prin această „încercare de foc“, atunci învingătorul nu are dreptul să ridice sabia răzbunării, în vreme ce învinsul are dreptul să pretindă demnitatea unei înfrângeri onorabile. Cu alte cuvinte, umilința cu privire la semnificația fundamentală a războiului a creat loc pentru îndurare. În schimb, deși semnificațiile fundamentale erau mai presus de puterea noastră de înțelegere, spunea Lincoln, datoria noastră aici și acum era clară. Erau îndatoriri recomandate de tradițiile religioase și morale ale ambelor părți, și anume, în cuvintele lui Lincoln, „de a pansa rănile națiunii, de a avea grijă de acela care va fi purtat bătălia și de văduva și orfanul său“ — fără urmă de „răutate față de nimeni, cu bunăvoință față de toți, cu tărie în dreptate, așa cum ne dă Dumnezeu puterea de a înțelege dreptatea“.

La recepția organizată la Casa Albă în urma discursului, Frederick Douglass, sclavul eliberat și aboliționist, care se aflase în mulțime, l-a felicitat pe Lincoln pentru nobilul său efort. Lincoln a fost auzit spunând că, după părerea lui, ar putea fi mai bun decât cele mai multe dintre discursurile sale, dar când cineva a sugerat că nu se va bucura de popularitate, a fost de acord, spunând: „Bărbații nu se simt măguliți când li se arată că scopurile Celui atotputernic și ale lor nu coincid“. Scopul său fusese să arate că există o asemenea diferență și, creând posibilitatea unei atitudini de smerenie și îndoială, să facă loc unei politici de reconciliere.

Dar nu a fost să fie. Asasinul său se afla și el în mulțimea care asculta discursul inaugural, iar peste patruzeci și una de zile Lincoln era mort. Speranțele lui într-o reconstrucție plină de generozitate erau distruse; speranțele de libertate ale oamenilor de culoare erau trădate; iar după

150 de ani, rănile națiunii provocate de acel război încă nu s-au vindecat.

Lincoln ar trebui să fie alături de noi în zilele de azi, mai ales că „răutatea față de nimeni“ a fost înlocuită cu răutatea față de toți, de parcă, în aroganța noastră ideologică, am uitat că nici Dumnezeu și nici dreptatea nu sunt neapărat de partea noastră. Adeseori se spune, poate pe bună dreptate, că Războiul Civil al cărui sfârșit el credea că-l întrezărește continuă. Libertatea americanilor de culoare despre care credea că era iminentă nu este încă în siguranță în mâinile lor. Misiunea lui nu este încheiată, iar cuvintele celui de-al doilea discurs inaugural, gravate acum pe zidurile monumentului unde imaginea sa, așezată, domină gânditoare Washington DC, sunt mai curând un reproș decât o consolare.

Este mai ușor să ni-l amintim pe Lincoln ca pe un sfânt decât să învățăm de la el, însă cuvintele lui nu ne consolează decât dacă ne asumăm această învățare. El s-a luptat exact cu ceea ce ne luptăm și noi: forța mareică a răutății politice care se înalță și amenință în repetate rânduri civilitatea dobândită cu greu de care depinde o democrație. Ceea ce l-a ajutat pe el și ne-ar putea ajuta și pe noi a fost tenacitatea cu care a forțat cele mai bune tradiții pe care le moștenise — în acest caz, Evangheliile și Psalmii — să ofere discernământ și perspectivă. El nu avea o bază sigură în credință, dar a înțeles că aceste tradiții biblice îl invitau să renunțe la răzbunare și judecată și să recurgă la milă și iertare. Aceste tradiții pot vorbi și prin noi. Ce consolare poate exista în asta? Că nu suntem condamnați să trăim închiși în retorica, prostia și falsitatea prezentului. Ne putem întoarce la Lincoln, la Matei, la Psalmi, la orice înțelepciune profundă care ne-a fost transmisă și să descoperim, o dată în plus, cine suntem, unde ne aflăm, ce trebuie și ce nu trebuie să acceptăm. Aceste tradiții ale noastre riscă să devină niște cuvinte goale și fără importanță înșirate pe monumente dacă nu le folosim, nu le forțăm semnificația, așa cum a făcut Lincoln, și dacă nu continuăm să trăim pe măsura lor, așa cum a încercat el să facă.

83 Hamlet, actul III, scena 3, traducere de Leon Levițchi și Dan Dutescu, în William Shakespeare, Opere complete 5, Univers, București: 1986, p. 386 (N.t.).

Capitolul 12

Cântece pentru moartea copiilor

Kindertotenlieder, de Gustav Mahler

În 1804, în Viena, o pianistă în vârstă de douăzeci și trei de ani pe nume Dorothea von Ertmann și-a pierdut singurul copil, un băiat de trei ani, după o scurtă boală. Potrivit relatării sale, a căzut într-o depresie profundă. Au vizitat-o tot felul de persoane care au încercat să o consoleze, dar în zadar. Era o tânără dintr-o familie bună, care sosise împreună cu soțul și copilul la Viena în urmă cu doi ani și, tot cântând prin saloane private, îl cunoscuse pe Ludwig van Beethoven. Când a auzit de durerea ei, Beethoven a vizitat-o acasă, s-a așezat la pian și a spus, conform relatării ulterioare a lui Felix Mendelssohn, că vor conversa în limbajul muzicii. Și Beethoven a improvizat o oră întreagă, timp în care Dorothea a plâns pentru prima dată. Când a terminat de cântat, Beethoven s-a ridicat de la pian, i-a strâns mâna Dorotheei și, fără să scoată un cuvânt, a plecat. La puțin timp după aceea, Dorothea și-a consemnat propriile sentimente într-o scrisoare:

Cine ar putea descrie această muzică! Am crezut că aud coruri îngerești sărbătorind intrarea bietului meu copil pe tărâmul luminii.

Vreme de milenii, muzica sacră — corale, imnuri, oratorii, mese — a mângâiat bărbați și femei îndurerate. Aici, un moment cât se poate de laic — un bărbat improvizând la un pian — și-a asumat rolul îndeplinit cândva de muzica și ritualurile religioase. Doi muzicieni au avut încredere în limbajul muzicii, mai degrabă decât în cuvintele sacre sau scripturale, pentru a crea acel tărâm al luminii. Când a fost relatată de Mendelssohn și de compozitori romantici din secolul al XIX-lea, întâmplarea a devenit o poveste despre noul scop al muzicii într-o lume laică. Muzicienii care i-au succedat lui Beethoven au trebuit să fie la înălțimea ambițiilor pe care el le conferise muzicii într-o lume care se îndepărta de promisiunea cerului.

Această transformare a muzicii se realizase de ceva timp. Oratoriul Messiah, de Händel — care se deschide cu linii melodice avântate ale aranjamentului său muzical pe cuvintele profetului Isaia „Mângâiați-vă, poporul meu“ — a preluat mesajul creștin de consolare și l-a interpretat nu într-o biserică, ci într-un auditoriu din Dublin, în 1744, ca un concert de binefacere pentru muzicienii și cântăreții pensionari. Recviemul lui Mozart, compus în 1791, dar rămas neterminat din cauza morții compozitorului, a fost interpretat pentru prima dată după

moartea lui, ca un concert de binefacere pentru soția sa. După Beethoven, Verdi și Brahms au compus și ei recviemuri, însă cu scopul de a da glas unor dureri laice și au fost interpretate în săli de concerte. În cazul Recviemului lui Brahms, cauza durerii era moartea mamei sale; pentru Recviemul lui Verdi — moartea prietenului său, scriitorul Alessandro Manzoni. Dvořák, un catolic cucernic, a rămas mai apropiat de sacru. Al său Stabat Mater din 1876 deplângea moartea a doi dintre copiii săi. În Parsifal de Wagner, compozitorul a ignorat cu totul formele religioase tradiționale și a transformat povestea creștină a suferinței și a izbăvirii într-un spectacol modern, interpretat nu într-un cadru religios, ci în Sala Festivalului de la Bayreuth. Parsifal l-a scârbit pe fostul acolit și admirator al lui Wagner, Friedrich Nietzsche, care a susținut furios că, punând limbajul creștin al consolării pe muzică, Wagner cedase în fața „moralității de sclav“ a creștinismului și a resemnării pline de resentimente în fața suferinței umane. Singura consolare îndreptățită la respect, spunea cândva Nietzsche, era convingerea că nu e posibilă nicio consolare.

Personajul care a moștenit și a transformat apoi această dezbatere despre relația dintre muzică și consolare a fost fiul unui cârciumar evreu din Iglau (Jihlava), un orășel din Moravia, pământ ceh. La cincisprezece ani scăpase dintr-o viață de familie nefericită — tatăl său era un tiran irascibil, mama oloagă, mereu însărcinată și victimizată de soțul ei — pentru a-și face un viitor ca student la muzică în Viena. Ajuns în capitala imperiului, și-a pus în muzică toate ambițiile unui străin: provincial, evreu și băiat sărman dintr-o familie opresivă. Acestor dorințe de evadare, Gustav Mahler le-a adăugat marile ambiții muzicale pe care generația sa le moștenea de la strămoși.

Mahler împărtășea convingerea lui Wagner că muzica nu ar trebui să încerce nimic altceva decât să le ofere oamenilor un sens al vieții lor de după moartea zeilor. Amândoi au căutat să dezvolte o formă muzicală care să ofere o experiență a transcendentalului și a sublimului. „Muzica trebuie să conțină întotdeauna un dor mistuitor după ceea ce se află dincolo de lucrurile acestei lumi“, îi spunea Mahler unei prietene admiratoare. Ca și Wagner, Mahler a îndrăznit să-i ceară muzicii sale să ofere răspunsuri la întrebări străvechi, din vremea lui Iov. În una dintre scrisorile sale, spunea:

Pentru ce trăiești? De ce suferi? Să fie totul doar o glumă îngrozitoare? Trebuie să răspundem la aceste întrebări dacă mai vrem să trăim.

El a combinat această tânjire după consolare metafizică cu un realism neobișnuit, cu capacitatea de a compune o muzică ce reînvia fragmente de amintiri pătrunzătoare și incoerente din universul copilăriei sale nefericite. În Simfonia nr. 1, publicul de la Viena din vremea aceea a fost nedumerit să audă sunetul vioi și legănat al unui cântec pentru copii — Frère Jacques — sfărâmat de trompetele unei trupe din sat. Mai târziu, aceste momente au fost percepute ca reprezentări ale unor scene din copilăria sa, când sicriul în care se afla unul dintre frații săi era purtat prin fața ușii deschise a tavernei tatălui său, iar din interior răzbătea o hărmălaie stridentă, necruțătoare. Opt frați și surori au murit la o vârstă fragedă, iar când Ernst, cel mai mic, care îl venera pe Gustav, s-a îmbolnăvit în primăvara anului 1875, Gustav era la căpătâiul său, amuzându-l cu tot felul de povești inventate. După ce Ernst a murit, Gustav a plecat din Iglau. A revenit doar pentru a recita kaddish la mormântul tatălui său, după care nu s-a mai întors niciodată. A păstrat în amintire o primă scenă de la cinci sau șase ani, când se năpustise afară din taverna familiei pentru a scăpa de urletele tatălui său și de lacrimile mamei, iar în stradă a dat peste un flașnetar din sat, care cânta vechiul cântec vienez Ach du lieber Augustin. I-a descris această scenă lui Sigmund Freud în august 1910, în timp ce se plimbau de-a lungul canalelor din Leiden. Venise să-i ceară lui Freud niște sfaturi în legătură cu criza din căsnicia sa. Amintirea acelei scene din copilărie, i-a spus el lui Freud, l-a făcut să înțeleagă de ce, atunci când compunea, nu se putea abține să întrerupă pasaje de o tristețe deosebită cu note bruște de o frivolitate discordantă și stridente. Era ca și cum nu ar fi putut împiedica flașnetele sau trupele sătești din copilăria lui să năvălească în sala de concerte. Acesta era motivul pentru care, îi spunea el lui Freud, publicului vienez nu i-a plăcut niciodată muzica sa. Ulterior, această caracteristică a fost percepută tocmai ca o noutate: fuziunea, la Mahler, a impulsurilor profund personale și autobiografice cu ambiții mărețe, transformatoare, de esență religioasă.

Simfonia nr. 2, de exemplu, scrisă la sfârșitul anilor 1890, a recreat propria-i experiență repetată a disperării și recuperării psihice. Muzica acoperă o scară largă, însă impactul ei este intim și personal. Mahler a obținut acest efect combinând cuvintele și muzica într-o formă simfonică ce plasa efectele orchestrale dramatice în slujba intensității solitare a vocii umane. A scris el însuși versurile pentru mezzosoprană, pentru a-și exprima frecventele frământări de a crede în el însuși și în vocația sa:

O glaube

Du warst nicht umsonst geboren!

Hast nicht umsonst gelebt, gelitten!

[O, crede!

Nu te-ai născut fără rost!

Nu ai trăit și nici n-ai suferit zadarnic!]

Încercând să dea glas celor mai profunde frământări interioare, muzica lui Mahler s-a angajat să transforme vechile ambiții liturgice ale muzicii — exultare, venerație și consolare — pentru un public care trăia acum aceste experiențe ca drame personale ale vieții interioare.

Muzica lui Mahler a păstrat probabil ambiții de esență religioasă, însă viziunea lui asupra doctrinei religioase în sine, în special imaginea creștină a paradisului, era ironică și batjocoritoare. La urma urmei, era un evreu care nu avea nici măcar dreptul să-și ignore evreitatea, deoarece evreii fuseseră multă vreme îndepărtați din posturile-cheie ale vieții culturale vieneze. Pentru a obține postul de director al Operei din Viena se convertise la catolicism — un gest determinant pentru a continua o carieră, nicidecum o convertire din suflet, iar sentimentul său de izolare și excludere ca evreu nu a dispărut niciodată.

Cea mai amplă abordare a paradisului creștin se regăsește în Simfonia nr. 4, compusă într-o izbucnire extatică de creativitate pe malul unui lac din Carintia, în vara anului 1901. În ultima mișcare, a pus pe muzică „Das himmlische Leben“ („Viața cerească“), una dintre poeziile pe care le descoperise în antologia de versuri populare tradiționale Des Knaben Wunderhorn (Cornul magic al băiatului), realizată în 1809 de Clemens Brentano și Achim von Arnim, doi membri ai cercului lui Goethe de la Weimar. Viața cerească este o viziune a paradisului ieșită parcă direct din Brueghel, văzută prin ochii mari și inocenți ai unui băiat de la țară, o poveste deopotrivă veselă și uneori brutală, cu sfinți din cer care sacrifică miei pentru ca sufletele mântuite să aibă ce mânca:

Ioan lasă mielul să iasă,

Iar Irod Măcelaru-l așteaptă.

Conducem la moarte

Un mieluț drag, răbdător și inocent.

Sfântul Luca măcelărește boii

Fără a sta pe gânduri sau a-și face vreo grijă.

Vinul nu costă un sfanț

În pivnița cerească;

Îngerii coc pâinea.

Mahler a scris o muzică amuzantă și delicată pentru a exprima nepotrivirea dintre aceste viziuni țărănești despre abundență și imaginea acelor sfinți angajați într-o veselă măcelărire a animalelor. Muzica lui se încheie prin transmiterea, în liniștea după-amiezii de vară ce se așterne spre sfârșit, a unei viziuni cât se poate de lucide, că acest paradis țărănesc este un artefact imaginat dintr-un alt timp, inaccesibil prezentului.

Deși paradisul imaginat de fiul de țăran al lui Arnim și Brentano era de acum inaccesibil, iar singurul paradis la care puteau aspira oamenii era aici, pe Pământ, pentru un scurt moment într-o după-amiază de vară, cum aveau bărbații și femeile din vremea sa — publicul pentru care compunea — să se împace cu moartea și pierderea, lovituri pentru care credința în paradis servise de multă vreme drept consolare?

Muzica și arta religioase conferiseră mamei îndurerate (mater dolorosa) un loc privilegiat în retorica mângâierii. Tatăl sau fratele îndurerat erau înfățișați mai rar, iar acesta era un subiect apropiat de sufletul lui Mahler. Între 1901 și 1904 a compus cinci lieduri pentru voce masculină și orchestră, pe versurile unor poezii pe care un tânăr profesor german înnebunit de durere, Friedrich Rückert, le scrisese cu șaptezeci de ani în urmă, la moartea a doi dintre copiii săi, care fuseseră bolnavi de scarlatină. Alma, pe atunci logodnica lui Mahler, credea că alegerea unui asemenea subiect era o ispitire a sorții — dar, la urma urmei, acesta era un domeniu pe care el îl cunoștea prea bine.

Canalizând acest bogat material în formă muzicală, Mahler a reușit să-și desfășoare deplina sa cunoaștere a tradiției liedurilor germane, utilizând nuanțe muzicale pentru a conferi unor cuvinte simple o încărcătură emoțională pe care ele, în sine, poate că n-ar fi reușit să le transmită. Este în special cazul poeziilor lui Rückert, care, ca poezii, transmiteau cu greu durerea poetului. Mahler a ales doar cinci din câteva sute, după care le-a aranjat într-o secvență narativă transmițând ceea ce-și imagina el că ar putea simți un tată trecând de

la necredință la o durere sălbatică, la căință și, în cele din urmă, la acceptare. Al patrulea cântec începe cu necredința:

De multe ori am senzația că au ieșit doar afară,

Că de acum se vor întoarce acasă.

Ziua e frumoasă, nu te speria,

Au ieșit doar la o plimbare îndelungată.

La ultimul cântec, în care Mahler dă formă muzicală emoției sălbatice, tatăl îndurerat e frământat de un sentiment de vinovăție despre care știe că nu-i poate aduce copiii înapoi:

Pe vremea asta, pe așa o furtună

N-ar fi trebuit nicicând să-mi las copiii afară,

Eram neliniștit că ar putea

Să moară a doua zi.

Acum, neliniștea nu are niciun rost,

Pe vremea asta, pe așa o furtună...

Ultimul cântec începe cu o agitație sălbatică, dar se încheie cu seninătate. Prin ultimele linii melodice, care plutesc în tăcere, Mahler reușește să transmită o stare de acceptare emoțională prin care un părinte ar putea crede despre copiii lui că se odihnesc în pace, astfel încât să poată lăsa durerea în urmă:

Se odihnesc ca și cum ar fi

În casa mamei lor,

Neînfricoșați de furtună,

Adăpostiți de mâna Domnului,

Se odihnesc, se odihnesc

Ca și cum ar fi în casa mamei lor.

Nici în poeziile lui Rückert, nici în adaptările lor de către Mahler nu există vreo sugestie cum că copiii s-ar afla în siguranță într-un paradis creștin. Există doar muzică: o melodie ce se stinge ușor și pe care, cum spunea cineva odată, o simți ca și cum te-ar mângâia mama pe creștet.

Martha Nussbaum înțelege foarte diferit muzica ultimului lied din Kindertotenlied. Exprimă, spune ea, „nu somnul mângâierii, ci al neființei“. Muzica transmite „imposibilitatea oricărui efort de iubire, reparator“. Mahler vrea să spună, susține ea, că „inima a murit“.

Ea nu pare să perceapă căldura și blândețea ultimelor linii melodice. Într-adevăr, muzica evocă liniștea morții, dar pentru ca arta să fie consolatoare în mod convingător, trebuie să transmită realitatea a ceea ce inspiră rolul ei consolator. După ce a exprimat deplina intensitate a necredinței, a sentimentului de vinovăție și a durerii în precedentele patru lieduri, muzica își câștigă dreptul de a consola în liniile melodice de final ale ultimului lied. Condiția necesară a oricărei lucrări muzicale cu adevărat consolatoare este să știe despre ce vorbește și, făcând lucrul acesta, muzica obține acceptul ascultătorului de a transforma ideea de moarte într-o viziune a păcii și a somnului.

Mahler știa cu siguranță despre ce vorbea muzica lui. Nu era afectat de impulsurile autobiografice active și i s-a destăinuit unui prieten: „doar când experimentez, compun; doar când compun, experimentez“. În Kindertotenlieder, amintirile lui cu acele sicrie trecând prin fața ușii crâșmei din Iglau au conferit muzicii durerea propriei sale experiențe. Iar acele amintiri erau atât de vii, încât se îndoia că liedurile sale vor consola pe cineva, mărturisind cu mâhnire unui prieten că habar nu avea cine ar putea suporta să le audă. Tot ce știa era că pusese în muzică adevărul acelor amintiri triste.

Liedurile s-au dovedit a fi o inovație artistică, deoarece a reușit să creeze o nouă formă de piesă simfonică, combinând puterea cuvintelor și puterea unei orchestre într-un mod convingător și personal care s-a dovedit a fi și profund popular. Reușita artistică ar fi putut fi suficientă pentru el, însă e posibil și ca opera în sine să-i fi permis compozitorului să se împace cu niște amintiri dureroase. Din păcate, această împăcare avea să fie de scurtă durată.

Când a scris primul lied din Kindertotenlieder era un bărbat necăsătorit, la patruzeci și unu de ani; când l-a scris pe ultimul, în 1904, era căsătorit cu Alma de trei ani și era tatăl unei fiice pe care o

adora, Marie, un nume pus în amintirea mamei sale.

Trei ani mai târziu, în 1907, a părăsit Opera din Viena, epuizat de conflictele profesionale la care era supus ca director al instituției și de perfecționismul său perseverent ca dirijor, însă a suferit o lovitură care avea să-i schimbe viața pentru totdeauna. La mijlocul verii, fiica lui s-a îmbolnăvit de aceeași scarlatină care îi doborâse și pe copiii lui Rückert. Lupta micuței Marie pentru viață a fost cumplită și de lungă durată. Mahler s-a agitat înnebunit în fața ușii de la camera fetei până când horcăitul ei de moarte l-a alungat. Alma a trebuit să asiste la traheotomia efectuată pentru a o ajuta pe copilă să respire, dar când a văzut că nici asta nu a avut vreun efect, a fugit de-a lungul lacului din apropiere, strigându-și durerea. Moartea copilei a fost o lovitură din care nici ei și nici căsnicia lor nu și-au revenit vreodată.

Mahler i-a mărturisit lui Guido Adler — cel mai vechi prieten al său din perioada petrecută la Iglau, în acel moment profesor de muzicologie la Viena — că odată ce și-a pierdut fiica, „nu aș mai fi putut scrie aceste lieduri niciodată".

Muzica i-a permis să lucreze ajutându-l să facă față pierderii fraților și surorilor sale cu un sfert de secol în urmă și l-a ajutat să-i consoleze pe alții, dar până și muzica a amuțit odată ce pierderea era a lui. În moartea unui copil, muzica și-a găsit perechea.

După moartea lui Marie, activitatea de compunere, de dirijare a orchestrelor și de modelare a unui repertoriu i-a mai alinat durerea, însă pierderea fetei i-a schimbat muzica. Exista o fericire în ceea ce avea să scrie după aceea, dar întotdeauna cu o ușoară conștientizare dureroasă că bucuria era efemeră, putând fi oricând anihilată cu brutalitate. Mahler n-a mai vorbit niciodată despre moartea fiicei sale, însă amărăciunea a continuat să-și găsească expresie în opera lui, în înflăcăratul adagio din Simfonia nr. 6, compusă în 1907, și în Abschied, mișcarea finală din Das Lied von der Erde, compus în 1908. Mahler a folosit un poem chinezesc de regret și rămas-bun pentru acest din urmă lied. Versurile sale includeau și aceste rânduri:

Toate dorințele se transformă acum în visare,

Muritorii obosiți se întorc acasă

Ca să-și recapete în somn

Fericirea și tinerețea uitate.

Păsările se strâng tăcute pe ramurile lor,

Lumea adoarme.

Ca și în liedul final din Kindertotenlieder, Mahler a compus o linie melodică diafană, îmbătătoare, pentru a transmite melancolia obsedantă a acestor versuri finale:

Încotro mă îndrept? Mă duc în munți,

Caut liniștea pentru inima mea însingurată.

Mă îndrept spre casă, locul meu de odihnă!

N-am să mai hoinăresc nicicând departe de casă...

Inima-mi împietrită își așteaptă ceasul!

Peste întreg pământul îndrăgit

Înflorește primăvara și totul redevine iarăși verde!

Peste tot și pentru totdeauna depărtările strălucesc în azuriu!

Pentru totdeauna... pentru totdeauna...

În acordurile finale din Abschied, în timp ce cântărețul șoptește „pentru totdeauna... pentru totdeauna“, muzica îl înalță pe ascultător din lumea durerii și a regretului într-un strălucitor univers sonor ce se estompează, foarte încet, în tăcere. Ca și în Kindertotenlieder, ca și în ultimele acorduri ale Simfoniei nr. 9, Mahler duce muzica și pe ascultător chiar pe marginea tăcerii, ca pentru a marca locul unde se încheie rolul consolator al muzicii, iar ascultătorul trebuie să continue să găsească el însuși semnificația vieții.

Astăzi, în general, consolarea a dispărut din vocabularul modern; muzica are și alte roluri în afară de alinare, iar noi limbaje vernaculare de înțelegere au luat locul religiosului. Acum, pierderea și întristarea pot fi înțelese ca boli de care ne putem vindeca. Această evoluție, care a început în Viena din vremea lui Mahler, a fost numită triumful terapeuticului.

Când Mahler i-a cerut sfatul lui Freud la Leiden, în august 1910, a fost

o întâlnire a doi maeștri ai limbajului emoției. Unul dăduse formă limbajului în ascensiune al terapiei prin cuvânt, cu pretențiile sale de știință, ostilitatea față de consolarea religioasă și cu convingerea că durerea, nevroza, anxietatea și tristețea ar putea fi vindecate prin exprimarea emoției. Celălalt era un maestru al limbii moștenite de la Beethoven și Wagner, acum într-o stare disperată, chinuit de infidelitatea soției sale, incapabil să-și termine Simfonia nr. 10, ajungând să mâzgălească pe partitura sa „Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?“, cuvinte ale dezolării vechi din vremea Psalmilor.

S-au întâlnit la prânz, după care s-au plimbat de-a lungul canalelor timp de patru ore: doi evrei din Moravia, unul având nevoie de încurajare și mângâiere prin noua știință a minții, celălalt căutând să valorifice o întâlnire cu o personalitate pe care spera să o adauge la prestigiul unei discipline care încă se lupta să-și câștige respectabilitatea medicală.

Firește, nu a fost o analiză în toată regula, deoarece Mahler nu a efectuat nicio ședință întins pe canapea. Poate se temea că o vindecare ar elimina tensiunile care-i impulsionau arta. În orice caz, nu avea timp: fusese diagnosticat cu o boală de inimă, iar el credea că nu mai avea mult de trăit. Cu siguranță era un om disperat. Freud l-a asigurat că Alma nu avea să-l părăsească, deoarece fixarea ei paternă era egală cu fixarea sa maternă. Mahler s-a întors la muncă, mângâiat și încurajat, iar Freud a fost impresionat de capacitatea lui de a înțelege uimitor de repede limbajul de bază al psihanalizei și de faptul că a cedat insistenței de a reveni la scenele primare de la Iglau.

Mahler s-a împăcat cu infidelitățile soției sale și s-a apucat din nou de dirijat, de data aceasta la New York, însă nu a finalizat niciodată Simfonia nr. 10. Boala de inimă i s-a agravat, iar în 1911 s-a întors la Viena pentru a muri. A vrut să fie înmormântat în cimitirul Grinzing, alături de fiica sa Marie. La câteva zile după moartea sa, Freud s-a prezentat la domeniul Mahler cu o factură pentru serviciile sale. Un gest insensibil sau vulgar, s-ar putea crede, însă era modul lui Freud de a insista că întâlnirea de la Leiden fusese o consultație medicală și că ar trebui recunoscută ca atare, prin plata unei taxe.

Mult mai târziu, Freud a recunoscut că nu reușise să sape mai mult decât un tunel sub edificiul nevrozei lui Mahler. Edificiul — creat din durere, amintire și speranță — fusese locul de unde venea muzica. Tunelul lui Freud nu s-a apropiat nicicând de inima acelui edificiu, nici de sursele acelei imense consolări pe care opera lui Mahler le-a oferit-o încă de atunci celor care, ascultându-l, își dau seama, dintr-odată: iată, cineva care îmi înțelege sentimentele, cineva care înțelege

această singurătate, disperare sau amărăciune, această exaltare care s-ar putea transforma curând în tăcere.

Noua știință a psihanalizei promitea să înlocuiască falsele consolări ale religiei cu cunoașterea de sine realizată prin terapie, totuși chiar și inventatorul noii credințe a trebuit să-și mărturisească limitele. Când propria fiică a lui Freud a murit în timpul epidemiei de gripă de după război, în 1920, el a recunoscut cu tristețe, față de un prieten, că pierderea ei l-a lăsat singur și fără apărare. Limbajul psihanalizei l-a ajutat să înțeleagă lovitura, dar nu și cum să o suporte:

Întrucât sunt cel mai înverșunat dintre necredincioși, nu am pe cine să acuz și știu că nu există un loc în care ar putea fi trimisă o acuzație... [dar] în adâncul ființei mele am sentimentul unei profunde răni narcisice de care nu voi putea scăpa.

Astăzi, decesele care i-au bântuit pe Dorothea von Ertmann, Friedrich Rückert, Gustav și Alma Mahler și Sigmund Freud sunt ocazionale. La 30 de ani de la moartea lui Mahler, sulfamidele și penicilina au început să fie folosite în spitale, iar scarlatina care le-a răpit copiii și le-a distrus viața a devenit o simplă infecție pe care un tratament rapid o poate vindeca. Cu toate acestea, în continuare mor copii, iar moartea lor poate părea și mai lipsită de sens și mai crudă când medicina modernă își dovedește neputința. În absența consolării, rămâne doar credința în miracolele medicale, iar căutarea lor se termină adeseori cu o cruntă dezamăgire.

Cât despre terapia prin vorbire a lui Freud, ea progresa cândva cu prestigiul unei științe și energia organizațională a unui cult. Acum nu mai este o terapie preferată, deoarece a fost înlocuită de numeroase regimuri terapeutice concurente care au apărut pe piață pentru a trata suferința.

La drept vorbind, importanța muzicii cu rol consolator a crescut doar într-o epocă ce ia în seamă durerea și o tratează ca pe o boală. În momentele de durere și deznădejde, există ceva inexprimabil în experiența pe care doar muzica pare să o exprime. Muzicologii au vorbit despre „intenționalitatea captivantă“ a muzicii, acel sentiment că muzica se referă la ceva, dar se opune identificării a ce anume ar putea fi acel ceva. Muzica îi invită pe cei care o ascultă să-i completeze semnificația sa implicită, iar când facem lucrul acesta avem sentimentul că ne înțelegem propriile emoții, ceea ce este esențial pentru experiența consolării.

Muzica poate avea aceste efecte mareice doar atunci când suntem pregătiți pentru ele. În cazul unei suferințe, în primă instanță s-ar putea să nu apelăm deloc la muzică. O persoană care suferă poate să nu aibă timp pentru frumusețe, pentru sunet, pentru nimic. Momentul în care muzica poate fi de ajutor ar putea veni mai târziu, peste ani, când te afli la un concert, asculți un muzician interpretând un pasaj și ești captivat. Amintirile revin, acum nu mai sunt insuportabile, dar în continuare sunt atât de puternice încât stai în sala întunecată, ferindu-ți lacrimile de cei din jur, și simți recunoștință pentru faptul că muzica aceea te eliberează, astfel încât acțiunea de consolare poate să înceapă. Acest efect întârziat, uneori peste ani, decenii, ne învață despre consolare că ar putea dura o viață întreagă.

În această acțiune, în care durerea sau regretul cedează încet în fața consolării, morții își au rolul lor. Ei veghează alături de noi. Ca și cum ne-ar alina, dacă ar putea.

Un muzician pe care îl cunosc și-a pierdut fiica într-o clipă, cu mulți ani în urmă, într-un tragic accident. Era o copilă de opt ani pe care o lua la concerte, care stătea cu el și bătea încet din picioare, cu atenția captivată. Părea să fi moștenit talentul său, așa încât erau deosebit de apropiați. Când l-am întrebat cum se descurcă după moartea fetei, mi-a spus că lucrează în continuare. Nu avea nimic altceva de făcut. Ce credea acum, la câteva decenii după moartea ei? „M-am gândit că a fost scutită de suferință. Viața ei fusese împlinită. Deplină. Și-a trăit-o. A fost cruțată de restul."

În loc să se plângă din cauza unei vieți curmate, după mulți ani, învățase să se gândească la perioada de opt ani pe care o trăise pe pământ ca la o viață trăită pe deplin și, mai mult, că cineva fusese cruțat de unele dintre suferințele pe care el însuși le îndurase.

O viață profesională în muzică l-a ajutat să înceapă să trăiască din nou. Când l-am întrebat ce muzică l-a consolat, i-a fost greu să distingă o singură bucată, căci erau foarte multe, dar în cele din urmă s-a oprit asupra trioului final din Der Rosenkavalier, de Richard Strauss, melancolia fulgurantă cu care Marschallin acceptă propria sa îmbătrânire, moartea iubirii și triumful tinerei sale rivale. Prietenul meu muzician nu a menționat Kindertotenlieder. Poate era prea aproape pentru a-l putea mângâia. Dar apoi s-a mai gândit la ceva. Nu și-a uitat niciodată fiica, nici măcar o clipă, și a considerat asta o victorie. În fiecare seară, chiar și acum, spunea el, când se pregătește de spectacol, când se află în culise, așteptând să intre pe scenă, ea se află împreună cu el, o prezență, un spirit, chiar acolo, vizibilă doar

pentru el, o copilă care privește în tăcere în timp ce el înaintează în luminile rampei.

Capitolul 13

Capitolul 13

Vocația

Max Weber și Etica protestantă

În iunie 1903, un profesor german în vârstă de treizeci și nouă de ani, călătorind singur, s-a oprit să viziteze inegalabila colecție de artă olandeză de la Mauritshuis, din Haga. Se recupera în urma unei depresii care, în urmă cu cinci ani, îl forțase să renunțe la muncă și la postul său de profesor. În timp ce se plimba prin muzeu, atenția i-a fost atrasă de un tablou, Saul și David al lui Rembrandt, finalizat cândva prin anii 1650. Pictura înfățișează momentul descris în prima Carte a lui Samuel, capitolul 19, versetele 9–10:

Dar un duh rău de la Dumnezeu era asupra lui Saul; el se odihnea în casă, avându-și sulița în mână. Iar David, cu mâinile pe strune, cânta la liră. Și Saul căuta să-l lovească cu sulița, dar David s-a ferit repede, așa că sulița s-a înfipt în perete. Iar David a fugit și a scăpat.

În viziunea lui Rembrandt, chipul lui Saul este prezentat din profil, ascuns pe jumătate de o perdea groasă. Dincolo de perdea e o porțiune întunecată ce ar putea sugera starea lui. Își șterge lacrimile. David cântă în continuare, fără să se uite la rege, cu privirea concentrată asupra corzilor lirei sale. Regele privește în gol, bântuit și pustiit. Este chinuit de gelozia față de David, înnebunit de faptele protejatului său, care acum cântă la porunca lui, și caută să-și calmeze furia. Însă muzica nu reușește să-l mângâie. Saul apucă sulița. Lăuta e pe cale să amuțească. Suntem la o secundă distanță de o explozie. Într-o clipă, sulița va izbi în perete.

Max Weber i-a trimis soției sale, Marianne, o carte poștală cu reproducerea picturii, însă a spus că este doar o palidă imagine a tabloului:

Singurul ochi al regelui care poate fi văzut — înlăcrimat, își ascunde restul feței — ne spune aproape cu groază cât de mult sperase ca acordurile lirei să-l facă să uite că lucrurile se înrăutățeau tot mai mult pentru el, speranță care totuși se destrămase.

Pictura era și mai tulburătoare, i-a spus lui Marianne, dacă o analizai prin prisma situației lui Rembrandt din anii 1650. După moartea soției sale, Saskia, proprietățile și picturile i-au fost vândute, iar el a ajuns

falit, trăind singur împreună cu fiul său și credincioasa lui slujitoare și ibovnică, Hendrickje, resimțind bătrânețea din ce în ce mai aproape.

Marianne a păstrat cartea poștală, menționând-o și în biografia pe care a scris-o despre soțul ei după moartea lui. Părea să arunce o rază de lumină în întunericul minții sale. Cartea poștală îi spunea că începuse să reacționeze, că era captivat de lume, cel puțin într-o oarecare măsură. Se putea identifica cu curajul unui artist care pictează în continuare, chiar și la o vârstă înaintată, copleșit de eșec și singurătate. Putea să înțeleagă sfâșierea agonizantă a regelui, care lăcrimează la auzul sunetului liniștitor al lirei, dar nu reușește să-și împiedice mâna să arunce sulița. Rembrandt, îi spunea el lui Marianne, pictase un portret nemilos a ceea ce însemna cu adevărat o depresie catastrofală: să tânjești după mângâiere și totuși să crezi că așa ceva e cu neputință, să auzi muzica lirei și totuși să simți că ești surd la frumusețea ei, să simți, exact în aceeași clipă, și lacrimi de pocăință, și o furie nimicitoare.

Nici Max și nici Marianne nu au menționat o altă posibilă dimensiune a identificării lui Weber cu pictura din Mauritshuis. David nu era fiul lui Saul, desigur — acesta era Ionatan, prieten foarte bun cu David; dar trebuie să fi existat aspecte filiale în strânsa lui relație cu regele și familia sa; iar acele aspecte, deși ascunse în imaginea tensionată a lui Rembrandt, ar fi avut rezonanțe dureroase pentru un om care se vindeca după o ceartă traumatizantă cu propriul său tată. În 1898, după ani de conflicte, Weber îi interzisese tatălui său să-l viziteze acasă, astfel încât mama lui să poată veni singură, iar el să o poată vedea separat de tatăl său. Tatăl i-a sfidat interdicția, l-a vizitat, dar a fost alungat de fiul său, așa încât a plecat furios din casă — a murit pe neașteptate, singur, câteva săptămâni mai târziu. Weber nu și-a iertat niciodată lucrul acesta.

În cartea poștală trimisă de Weber lui Marianne, în înțelegerea pe care o manifestă față de frământările lui Saul, îl putem vedea, poate pentru prima dată, devenind în stare să înțeleagă furia propriului tată în momentul în care a fost alungat din casa fiului său. Este o posibilitate. Alta ar fi că Weber se identifică cu David. Oare furia ucigașă a lui Saul nu fusese impulsionată de gelozie, de strigătele provocatoare ale femeilor de la curtea sa, care cântau că „Saul a biruit mii, iar David zeci de mii“? Tatăl lui Weber nu era oare gelos pe succesul fiului, uzurpator al locului său ca favorit al soției lui? Cu toate acestea, știm că fiul nu a obținut nicio victorie în lupta cu tatăl lui. Cândva cel mai strălucit tânăr erudit al generației sale, un muncitor extraordinar de eficient, pe cale să acceadă la o carieră prestigioasă în cel mai ilustru sistem universitar din lume, Weber s-a prăbușit total după moartea

tatălui său. Vreme de cinci ani a fost condamnat la o viață de rătăcitor neliniștit, copleșit de o suferință de neîndurat. La întâlnirea cu Rembrandt, prin mijlocirea cărții poștale pe care i-a trimis-o soției sale, aruncase o scurtă privire asupra rădăcinilor stării sale, iar soția lui a considerat această licărire un prim semn de recuperare.

Un simptom distinctiv al bolii lui Weber era că nu putea să lucreze. Orice act de creație, cum ar fi cântatul la liră al lui David, îi părea îngrozitor de inaccesibil. Nu putea să citească, nu-și putea pregăti sau susține conferințele, după cum îi spunea mamei sale. Ea era nedumerită de boala lui și credea că-i lipsește voința sau tăria de caracter pentru a-și stăpâni agitația interioară. El s-a străduit să-i explice:

Incapacitatea de a vorbi este doar de natură fizică, mă lasă nervii, iar când mă uit peste notele de curs, pur și simplu nu reușesc să le înțeleg.

Fusese un conferențiar extraordinar, cu un discurs dramatic ce i-a făcut pe unii auditori să spună că era destinat unei cariere politice. Acum era un suferind șovăitor, incapabil să suporte zgomotul sau compania cuiva, cu o neputință cronică de a dormi, și atât de slab, spunea Marianne, încât nu putea nici măcar să atârne decorațiunile într-un pom de Crăciun. După câțiva ani petrecuți ba într-un sanatoriu, ba în altul, singurul mod în care își putea stăpâni demonii era prin călătorii: în Italia, Spania, Portugalia și Olanda. Existența lui rătăcitoare se transforma într-o repetare ironică a vieții tatălui său. Acesta fusese un diletant superficial — cel puțin așa îl văzuse fiul său, dar acum, când însăși resorturile eticii muncii lui Weber secaseră brusc, s-a simțit a fi o imitație neizbutită a tatălui pe care l-a iubit, dar l-a și disprețuit.

După călătoria la Haga, Weber a început treptat să-și revină. Și-a regăsit capacitatea de a citi și a studia și a început să-și concentreze cercetările pe o temă clar autobiografică: rădăcinile propriei sale compulsiuni pierdute de a munci. De unde venea propriul său impuls? se întreba. Ca tânăr profesor, munca fusese scopul său în viață. De ce acum devenise așa o tortură?

Nu se punea problema să scrie direct pe această temă, sub forma unei autobiografii sau a unor „memorii personale“. El era un produs al codurilor masculine de la sfârșitul Germaniei lui Wilhelm al II-lea, decis să respingă modul confesional sau autobiografic, considerat

pretențios sau, mai rău, feminin. Unul dintre rivalii săi academici ambițioși, Werner Sombart, i-a cerut într-o zi sfatul cu privire la scrierea unei cărți direct autobiografice sau „personale“. Răspunsul lui Weber este revelator:

Vrei să scrii cărți personale. Sunt convins că personalitatea distinctivă... se exprimă întotdeauna doar atunci când nu se dorește lucrul ăsta, când se retrage în spatele cărții și obiectivității sale, așa cum toți marii maeștri s-au retras în spatele operei lor. Când cineva vrea să fie personal... aproape întotdeauna se îndepărtează de calea caracteristică.

Din 1903 până în 1905, pe măsură ce se recupera din ce în ce mai repede, Weber a început un curs de lectură care l-a purtat prin Biblia tradusă de Luther în germană, prin scrierile lui Benjamin Franklin, Richard Baxter, Jean Calvin, John Knox, arhitecții intelectuali ai revoluţiei protestante. Mama, pe care o adora, era urmașa unor protestanți cucernici și, deși el însuși nu era credincios, știa cât de profund îl modelase această etică. De aici provenea ascetismul lui punitiv, aceasta era vraja care trebuia ruptă. Eseul științific care a rezultat de aici a încheiat șapte ani de tăcere, a realizat o examinare profund cathartică a propriului suflet și s-a dovedit a fi cea mai influentă dintre lucrările pe care le-a scris vreodată.

Etica protestantă și spiritul capitalismului, publicată în 1905, a lansat o dezbatere (care a continuat de atunci fără încetare) despre rolul protestantismului în incubarea raționalității distinctive și a energiei achizitive care i-au conferit Occidentului capitalist îndelungata hegemonie asupra restului. Această dezbatere, oricât de importantă, nu a fost principalul punct de vedere al lui Weber. Îl interesa în mod deosebit cuvântul Beruf, folosit de Martin Luther, în traducerea sa din Proverbe 22.29, pentru muncă sau comerț: „Vezi tu un om harnic în chemarea lui? El va sta în picioare înaintea împăraţilor“.

În loc să citeze din Geneză și cuvintele care descriau munca asemenea unui blestem aruncat asupra lui Adam la izgonirea din Grădina Edenului, Luther preferase să citeze din Proverbe, punând accent pe asocierea muncii cu demnitatea și mândria. În cuvântul Beruf exista forma verbală rufen, „a chema“. Folosind acest cuvânt, el a transformat înțelegerea protestantă a muncii, făcând din ea o chemare, o vocație, în loc de blestem. În opinia lui Luther, oamenii erau chemați de Dumnezeu la o vocație prin care, cu îndemânare și efort, să se dovedească demni de harul Domnului. Această viziune

asupra muncii nu numai că ridica blestemul lui Adam, dar și transforma lumea însăși, dintr-un loc al exilului, într-un tărâm pe care omul putea să-și construiască o casă și să-și câștige mântuirea pentru viața de apoi. Weber a rezumat astfel înțelegerea sa asupra eticii protestante:

Numai în etica protestantă a vocației lumea, în ciuda tuturor imperfecțiunilor sale creaturale, are o semnificație unică și religioasă, ca obiect prin care cineva își îndeplinește îndatoririle, printr-un comportament rațional potrivit voinței unui zeu absolut transcendental.

Pentru Weber, imaginea finală a lui John Milton cu Adam și Eva ieșind împreună din Paradis, nici izgoniți, nici rușinați, ci luând în stăpânire o lume cu totul nouă, exprima speranța ce constituia esența credinței protestante:

Privită ei în urmă — şi văzură

Cum toată partea dinspre răsărit

A Paradisului, odinioară

Lăcaşul lor cel fericit — se-arată

De para cea vâlvâitoare-ncinsă:

Stăteau în poartă chipuri de temut,

În mâini cu armele dogoritoare.

Firesc, vărsară lacrime atunci,

Dar iute le şi şterseră; acum

Le sta în faţă Lumea — să-şi aleagă

Un loc pentru odihnă-n ea, având

Drept călăuză însăşi Providenţa.

Şi mână-n mână ei, cu paşi înceţi,

Nesiguri paşi, trecură prin Eden,

Pe calea lor sihastră apucând[84].

Ultimele rânduri ale lui Milton exprimă o încredere senină că vocația omului, destinul nostru pe pământ, este să transforme lumea și să facă din ea casa noastră. Pentru Weber însă, ideea protestantă a vocației era plină de ambiguitate anxioasă. Cum ar putea un credincios să știe cu siguranță că și-a găsit o vocație pe placul Domnului?

Pare revelator pentru starea de spirit a lui Weber faptul că nu era atras de răspunsul plin de speranță al lui Milton sau de credința încrezătoare a lui Luther, ci de Jean Calvin, autorul celui mai intransigent dintre toate posibilele răspunsuri protestante la întrebare. Căci doctrina lui Calvin despre predestinare era cea care insista asupra faptului că oamenii ar trebui să muncească aici pe Pământ fără a avea certitudinea că vocația lor se va dovedi a fi demnă în ochii lui Dumnezeu. Pentru un adevărat calvinist, nimeni nu putea ști cu siguranță lucrul acesta — nici predicatorul, nici comunitatea credincioșilor din biserică —, deoarece nici ei nu aveau certitudinea alegerii, a mântuirii lui Dumnezeu. Ceea ce l-a frapat pe Weber până în adâncul inimii a fost „sentimentul unei nemaipomenite singurătăți interioare“ a viziunii calviniste. Era o singurătate pe care a recunoscut-o ca fiind a lui.

Întotdeauna fusese atras de cele mai austere și îndepărtate concepții despre Dumnezeu, precum aceea pe care a găsit-o, de exemplu, în Cartea lui Iov. A remarcat că era „extraordinar de semnificativ“ faptul că, atunci când Iov a cerut ca vocea din vârtej să se justifice, la început Dumnezeu nu l-a considerat pe Iov demn de un răspuns.

Dacă Dumnezeu era cu adevărat așa cum îl descrisese Iov, atunci era imposibil să fii sigur că ai fost chemat către vocația ta. Weber a ajuns să creadă că a trăi în adevăr înseamnă să trăiești fără nicio consolare. La asta se referea când vorbea despre „scoaterea lumii de sub puterea vrăjii“. A trăi în ceea ce el numea „cosmosul capitalist“ însemna să trăiești fără credința că lucrarea ta în acel cosmos era plăcută în ochii lui Dumnezeu. Cu toate acestea, ideea că munca ar putea da sens unei vieți întregi a continuat să subziste, în memorie și în cultură, ca un reziduu nostalgic al unei credințe pe cale de dispariție. „Ideea de «obligaţie profesională»“, scria el, „bântuie prin viaţa noastră ca o fantomă a unor conţinuturi de credinţe religioase.“[85] Dacă munca nu mai era susținută de credință, ceea ce rămânea era o datorie lipsită de remușcări, fără scop.

În cuvintele deosebit de critice din finalul Eticii protestante, Weber

citează ceea ce spunea Nietzsche despre omul modern — „specialişti fără spirit, oameni fără inimă dedaţi plăcerilor: acest nimic îşi închipuie că ar fi urcat o treaptă neatinsă vreodată de omenire“[86] —, lovindu-și spatele cu biciul dispreţului.

Însă iată paradoxul: în cursul durerosului proces de descoperire a sinelui care a condus la sumbra concluzie a Eticii protestante, Weber a redescoperit satisfacțiile erudiției, plăcerea lecturii, euforia sentimentului neașteptat de a se înțelege nu numai pe sine, ci și vremurile în care trăia. În luciditatea pe care i-o conferise studierea cu asiduitate a textelor protestante, începea să se elibereze din stăpânirea depresiei și să-și regăsească drumul spre un echilibru precar.

Încă nu se putea întoarce la un post de profesor — și nu a făcut-o, vreme de încă cincisprezece ani —, dar confruntările polemice cu alți oameni de știință i-au dovedit că era superior intelectual adversarilor săi și că era destinat să stabilească un curs științific făcând abstracție de universitarii germani plictisitori ai timpului său. Profesorii erau specialiști limitați, în vreme ce el era marele gânditor care trecea de la o disciplină la alta — sociologie, economie și religie — și îndrăznea să acopere, cum nu mai făcuse nimeni înaintea lui, golul spiritual scos de sub puterea vrăjii al modernității capitaliste.

Încrederea lui regăsită, care a atras la conferințele sale studenți din toată Germania, era susținută și de cultura masculină și naționalistă a timpului său. Soția sa era o feministă remarcabilă, însă el nu s-a aventurat niciodată în afara întunecatei cetăți a propriei masculinități. Când a izbucnit Primul Război Mondial, a fost cuprins de fervoarea naționalistă a vremii, ca și Freud, de altfel, pentru scurt timp, crezând în justețea cauzei țării sale și că patria fusese forțată să intre în război. Mai târziu, când a văzut trupe negre și asiatice, supuși ai imperiilor francez și britanic, luptând pe Frontul de Vest, a fost la fel de șovinist ca oricare dintre contemporanii săi, scriind cu dezgust că Germania este atacată de rase inferioare. Pentru un european alb din epoca sa, încrederea în sine depindea de ceea ce, privind retrospectiv, pare o combinație de superioritate rasială, șovinism național și masculinitate toxică.

Dar în noiembrie 1918, această viziune asupra lumii s-a prăbușit odată cu înfrângerea germană. Întreaga civilizație pe care o împărtășise cu Mahler, Freud și Nietzsche zăcea în ruine.

La München, unde locuia, fusese proclamată Republica Socialistă Bavareză. Împăratul fugise în exil. Străzile orașului erau pline de soldați demobilizați, dintre care unul se numea Adolf Hitler. Bande

politice rivale de stânga și de dreapta instituiau baraje rutiere și se luptau între ele pe străzi. Moneda era devalorizată. Guvernul național din Berlin abia dacă-și făcea simțită existența, iar Germania se afla sub ocupația trupelor franceze, americane și britanice. Weber trăia acum sfârșitul lumii așa cum îl știa el, exact ceea ce trăiseră Boethius și clasa senatorială romană odată cu sfârșitul Imperiului Roman.

Cu toate acestea, spre deosebire de ei sau de majoritatea contemporanilor săi care s-au retras în depresie și exil interior, Weber a simțit că venise momentul lui. Distrugerea lumii sale părea să-l elibereze de inhibiții. Relația sa cu Else von Richthofen, o veche prietenă a soției sale, a pus capăt unei lungi perioade de impotență și a înflorit într-o relație pasională pe care Marianne a ajuns să o accepte cu o indulgență resemnată. Ajuns la cincizeci și ceva de ani, s-a aruncat în vâltoarea politică de la Weimar, luptând pentru acordarea de puteri sporite președintelui în noua constituție de la Weimar, sfătuind delegația germană la Conferința de la Versailles și, mai ales, ținând prelegeri studenților înspăimântați și dezorientați, care se înghesuiau să-i audă sfaturile despre cum să se orienteze într-o lume ciudată și înspăimântătoare. Nu mai era doar un savant. Își găsise vocația de profet și clarvăzător.

În noiembrie 1917, când Germania încă nu fusese învinsă, dar revoluțiile ruse din februarie și octombrie își dezlănțuiau deja furia, Weber a fost invitat să țină o conferință despre „munca spirituală și intelectuală ca vocație“, în cadrul unei adunări a studenților liberali de stânga la Universitatea din München. Orice tânăr care se lansează într-o carieră, le-a spus el, trebuie să privească realitatea în față. Noroc, șansă, favoritism: toate acestea, mai degrabă decât meritul intelectual, determină succesul unei cariere universitare. Ori de câte ori emitea în trecut asemenea avertismente, spunea: „întotdeauna primiți același răspuns: firește, trăiesc doar pentru «vocația» mea“. Însă sentimentul unei chemări rareori supraviețuia deziluziei în fața favoritismului care predomina în viața academică.

Un tânăr savant ambițios ar putea tânji după o descoperire care să-i transforme înțelegerea lumii, însă tocmai ideea că știința ar putea descoperi adevărul existențial era în sine o iluzie:

În afară de tinerii cu aere de oameni maturi care încă mai pot fi găsiți în științele naturii, cine își imaginează în zilele noastre că o cunoaștere a astronomiei sau a biologiei, a fizicii și chimiei ne-ar putea învăța totul despre semnificația lumii?

Când scria Etica protestantă, Weber jelise declinul consolării religioase, însă acum era în război cu ideea de consolare indiferent de forma ei, în special ideea că știința modernă le-ar putea oferi oamenilor o imagine intențională a cosmosului. Le-a spus studenților că acum este de acord cu Lev Tolstoi: „Viața și moartea își pierduseră orice sens pentru o persoană civilizată“. Dacă bătrânii țărani de odinioară muriseră fără să se plângă, mulțumiți de cât trăiseră, omul modern era nesățios, ispitit de mitul progresului să creadă că viața ar putea fi îmbunătățită la nesfârșit. Omul modern nu ar putea avea niciodată „suficientă viață“ în acest sens, nicicând nu ar putea fi mulțumit cu realizările sale. După cum îi avertiza pe studenți, trebuiau să renunțe la orice speranță că ipotezele lor științifice aveau să fie confirmate. Dovezile finale s-ar putea afla la mii de ani distanță. Doar cine accepta cu stoicism acest lucru avea o adevărată vocație pentru știință. S-au realizat progrese în cunoaștere, le-a zis el studenților săi, ceea ce nu avea însă puterea de a consola. În loc să dispere, le-a spus el, ar trebui să întreprindă lucrări științifice cu umilință, acceptând că, deși munca lor oferea un beneficiu de durată, era puțin probabil ca ei să apuce să vadă lucrul acesta.

Weber părea să exulte în propria sa tristețe profetică, așa cum se manifesta pe o estradă în fața unei generații de tineri germani înspăimântați, care încercau să înțeleagă dezastrul și înfrângerea. Cândva retras într-o depresie profundă, implorându-și mama să-l creadă că era un chin pentru el să susțină conferințe, acum umplea sălile cu discursurile sale, recomandând o luciditate minimalistă ce lăuda, mai presus de toate, ceea ce el numea Sachlichkeit — realism obiectiv și umilință.

În vremuri întunecate ca acestea, spunea Weber, cu toții am fost asemenea străjerului din Cartea lui Isaia, capitolul 21, care asistă neputincios la căderea Babilonului, în vreme ce toți zeii și chipurile cioplite ale idolilor se prăbușesc sfărâmându-se la pământ. Dar, din moment ce am trăit, a continuat el, „într-o epocă străină de Dumnezeu“, nu ne puteam aștepta ca Dumnezeu să ne mântuiască. A trebuit să ne luptăm cu „demonii“ din noi și să găsim o vocație pe măsura cerințelor vremii.

Acest mesaj, transmis în noiembrie 1917, a avut o rezonanță și mai profundă când, pe 23 ianuarie 1919, s-a adresat unei mari mulțimi de studenți liberali de stânga, de la aceeași universitate, pe tema „politicii văzute ca vocație“.

Pe de o parte, le-a spus el studenților, erau liderii victorioși de la Versailles, bărbați precum Clemenceau și Lloyd George, cuprinși de

euforia victoriei, animați de implacabila convingere că Germania trebuie să plătească; de cealaltă parte erau politicieni conservatori germani, la fel de convinși că Germania fusese înjunghiată în spate. Pe străzile din München și Berlin, spartachiștii și bolșevicii promiteau un viitor radios, doar dacă generalii și exploatatorii capitaliști ar putea fi pedepsiți. În timp ce Weber vorbea, aceste conflicte politice se precipitau spre un deznodământ sângeros. În zilele ce au urmat discursului său, bande paramilitare de extremă dreaptă aveau să-l execute pe Karl Liebknecht și să arunce trupul Rosei Luxemburg într-un canal din Berlin.

Din toate părțile, a spus Weber, se dezlănțuia o etică a convingerii, o autointoxicare absolut nepăsătoare în privința consecințelor și indiferentă la costurile morale. Unde, sublinia el, era etica responsabilității, moderația cumpătată, capacitatea de a vedea lumea așa cum este ea în realitate?

Trebuie să ne întrebăm, le-a zis el studenților, „ce fel de ființă umană ar trebui să fie cineva pentru a avea dreptul să perceapă spițele roții istoriei“. O asemenea vocație necesită o persoană cu „pasiune, simț al responsabilității și un simț al proporției“. Pasiunea însemna opusul „agitației sterile“ sau „romantismul a ceea ce trezește interesul din punct de vedere intelectual“. O asemenea persoană, a continuat el, trebuie să manifeste „capacitatea de a permite realităților să te influențeze, păstrând în același timp o liniște și un calm lăuntrice“. Weber era fascinat de charismă, însă îi disprețuia pe charismaticii agitatori, precum Hitler, care își învățau deja meseria pe străzile haotice și în berăriile din München. Politicienii charismatici pe care îi admira — iar aici visa la propria persoană — ar echilibra un simț al realității cu un simț dramatic al politicii ca teatru și spectacol. Acest lucru necesita o anumită „distanță“, un refuz de a te lăsa îmbătat de ovațiile publicului. Politica îl interesa obsesiv pe Weber tocmai pentru că era asaltată de tentații pe care el le înțelegea prea bine: setea de putere, vanitatea demagogiei și autointoxicația.

Într-o lume ce se prăbușește, vocația politicii era să-ți asumi responsabilitatea de a-i îndruma pe oamenii înspăimântați pe drumul spre viitor. În această luptă pentru viitor, spunea el, Predica de pe munte nu ar putea servi ca ghid mai mult decât Manifestul Partidului Comunist. Dacă am avea drept ghid doar etica creștină, s-ar putea să nu avem niciodată curajul să răspundem răului prin forță. Dacă credința într-un viitor comunist glorios ar fi ghidul nostru, a avertizat el, ideologia ne-ar prinde în capcana unei complicități cu răul.

Weber i-a avertizat pe tinerii săi ascultători că trebuie să renunțe la

orice dorință de mântuire. Nu existau ancore sigure în credință sau ideologie, ci doar alegeri agonizante, asaltate de tentații de convingere, sete de putere și soluții violente. În finalul discursului său, și-a rezervat cele mai mari elogii acelora care au îmbrățișat politica arătând o maturitate cumpătată și o hotărâre de nezdruncinat:

Este extrem de impresionant când un om matur — indiferent dacă este tânăr sau bătrân —, care simte într-adevăr, din tot sufletul, responsabilitatea pe care o poartă pentru consecințele propriilor fapte și acționează conform unei etici a responsabilității, ajunge la un moment dat să spună: „Ăsta sunt, n-am ce face“.

Citând cuvintele pe care le-ar fi spus Martin Luther la Dieta de la Worms în 1521, aici, în cadrul unuia dintre ultimele discursuri din viața lui, Weber a revenit la idealul protestant al vocației. Însă era una lipsită de consolările credinței sau de certitudinile alegerii.

În încheierea discursului, le-a spus studenților că speră să se reîntâlnească cu ei peste un deceniu și să vadă ce făcuseră cu viața lor, dar se temea că va veni o „epocă a reacțiunii“ și că era pe cale să se aștearnă „o noapte polară, cu întunericul ei de gheață“. Aceste cuvinte, adeseori văzute ca o profeție, nu reprezentau de fapt propria disperare. Căci nu resimțea nimic de felul ăsta — mai degrabă se simțea cuprins de euforie, la gândul că și-a găsit în sfârșit vocația ca profet de estradă. Exaltarea l-a făcut ca, în încheiere, să le ceară studenților să nu uite „că niciodată nu s-ar fi obținut posibilul dacă oamenii nu ar fi încercat, iar și iar, să realizeze imposibilul în această lume“. Era consolarea speranței pe care le-o oferea acelor tineri, în acele vremuri întunecate, cu condiția ca ei să fie pregătiți să-și asume responsabilitățile politicii.

Când a coborât de pe scenă, la sfârșitul acestei prodigioase evocări a nopții polare, se pare că ar fi fost euforic. Și-a însoțit amanta, Else von Richthofen, la o reprezentație a operei Tannhäuser, iar mai târziu au gustat deliciile dragostei într-un vagon de cale ferată, în drum spre Karlsruhe. A redevenit profesor la München și și-a adunat scrierile despre Sociologia religiei și lucrările despre Economie și societate, care aveau să facă din opera lui un punct de plecare obligatoriu pentru o mare parte dintre științele sociale ale secolului XX. Când a murit, la vârsta de cincizeci și șase de ani, în timpul pandemiei de gripă, în iunie 1920, atât soția sa, Marianne, cât și Else i-au fost alături. Niciun gânditor al secolului XX nu fusese mai tulburat lăuntric de moartea lui Dumnezeu, mai afectat de pierderea consolărilor

credinței și niciunul nu căutase cu mai multă înverșunare să imagineze o versiune secularizată a vocației, în care oamenii să găsească semnificația muncii lor fără a avea certitudinea harului lui Dumnezeu. Povara pe care și-a asumat-o și pe care le-a impus-o tuturor celor care îl citesc este în primul rând aceea de a înțelege că fiecare dintre noi trebuie să ne creăm scopul și speranța de a ne susține. Așa își descoperise vocația David Hume, însă pentru Weber, o asemenea validare internă și personală nu a fost niciodată de ajuns. Mai mult decât oricare alt gânditor, Weber a fost cel care ne-a făcut să ne întrebăm: Cum am putea fi siguri de vocația noastră, dacă s-ar dovedi că noi — și numai noi — am ales-o? În 1919 cel puțin, tocmai vremurile întunecate i-au dat răspunsul: vremurile însele l-au chemat să inspire următoarea generație să-și asume responsabilitatea, în loc să se lase cuprinsă de ură sau să se refugieze în iluzie.

84 John Milton, Paradisul pierdut, traducere de Aurel Covaci, prefață și tabel cronologic de Petre Solomon, Minerva, București: 1972, pp. 453–454 (N.t.).

85 Max Weber, Etica protestantă și spiritul capitalismului, traducere de Ihor Lemnij, postfață de Ioan Mihăilescu, Humanitas, București: 2003, pp. 42, 135, 191 (N.t.).

86 Ibidem, p. 191 (N.t.).

Capitolul 14

Consolările martorului

Anna Ahmatova, Primo Levi și Miklós Radnóti

Suntem în Leningradul anului 1938. Un lung șir de femei, bine înfofolite din pricina frigului, se întinde la porțile închisorii Krestî, pe cheiul Arsenalnaia de pe malul Nevei. Femeile așteaptă în fiecare zi, însă adeseori porțile rămân închise. Unele vin la coadă de optsprezece luni. Nici măcar nu știu dacă bărbații le mai sunt închiși acolo sau pur și simplu au dispărut. Șirul continuă să crească. Este vremea când teroarea lui Ejov și-a atins apogeul: fiecare noapte aduce noi arestări. De obicei, femeile nu stau de vorbă, știind că nu pot avea încredere în nimeni. Zac pur și simplu într-o amorțeală înghețată, așteptând. Dar în această zi, două femei schimbă câteva cuvinte.

— Așa ceva ați putea descrie? îi șoptește una celeilalte.

— Pot, vine răspunsul de asemenea șoptit.

Apoi „ceva ca un zâmbet“ alunecă pe chipul primei femei.

Femeia care a pus întrebarea nu știa cine era cea care a răspuns — dar, din pură întâmplare, a găsit martorul care să salveze de la uitare realitatea acelui moment. Poeta Anna Ahmatova stătea la coadă la Krestî ca să-și vadă fiul, Lev Gumilev, aflat atunci în arest. La patruzeci și nouă de ani, era o văduvă săracă, nu avea voie să publice, trăia într-o cameră dintr-un apartament comunal amenajat în splendoarea decăzută a Palatului Șeremetiev.

Ahmatova și-a plasat amintirea scenei — la începutul Recviemului, ciclul poetic pe care l-a scris de-a lungul a douăzeci de ani pentru comemorarea victimelor (milioane) șterse de pe fața pământului sau chinuite în gulag de regimul lui Stalin:

Ţesut-am văl larg ce le poate cuprinde

Din biete, de ele şoptite, cuvinte.

Aminte mi-aduc pretutindeni mereu

De toate, de-ar fi să ajung iar la greu[87].

Recviem era monumentul pe care ea l-a ridicat în numele fiecărei femei care veghea în afara zidurilor închisorii din Rusia anilor 1930 și în numele celor închiși, care așteptau interogatoriul, tortura, exilul sau un glonț în ceafă. Ea a declarat că, dacă avea să existe vreodată un monument ridicat în memoria ei, ar trebui să fie așezat acolo, la porțile închisorii Krestî, unde stătuse și așteptase împreună cu ceilalți.

Nu știm dacă cealaltă femeie de la coadă a supraviețuit asediului Leningradului sau dacă și-a mai văzut vreodată bărbatul pe care aștepta să-l ajute. Nu știm nimic despre soarta sa, ne-a rămas doar zâmbetul ei — dar datorită poeziei, care a circulat în manuscris încă din anii 1940, fiind publicată în cele din urmă în anii 1960, știm că își dorea din tot sufletul ca experiența ei să fie salvată de la uitare. Mulțumită zâmbetului ei și a geniului femeii care l-a văzut, a fost scrisă o poezie care îi obligă pe toți cei care o citesc să nu uite niciodată:

Şi nu mai pot pricepe

Azi, cine-i fiară, cine om

Şi cazna când începe[88].

Unul dintre primii cititori ai Recviemului din Occident a fost Isaiah Berlin. Citise opera pe care Ahmatova o scrisese în anii tinereții sale la Țarskoe Selo înainte și după Primul Război Mondial, până să fie interzisă. Pe când se afla la Leningrad în toamna anului 1945, într-o vizită ca oficialitate britanică, și a descoperit că încă mai trăiește, s-a dus să o vadă în camera goală din Palatul Șeremetiev. Era primul vizitator din Occident pe care Ahmatova l-a primit în douăzeci de ani. Cu o voce inexpresivă, i-a citit dintr-o copie manuscrisă a Recviemului:

Linul Don lin matca-şi spală,

Intră-n casă luna pală

Cu chipiul pe-o sprânceană,

Vede-o umbră, vede-o geană.

E bolnavă-această mamă,

Singură-i această mamă.

Soţu-i mort, dus bietul fiu,

Vă rugaţi să-i fie viu[89].

Îi citea lui Berlin în obscuritatea ce devenea încet-încet de nepătruns, dar la un moment dat s-a oprit, exclamând liniștită: „Nu, nu pot. Nu e bine, vii dintr-o societate de ființe umane, în timp ce noi aici suntem împărțiți în ființe umane și...“ A căzut într-o tăcere lungă. Mai târziu, în timp ce stăteau împreună, cuprinși aproape de întuneric, fiul ei, Lev Gumilev, eliberat recent din închisoare, a intrat și toți trei au mâncat împreună o strachină cu cartofi reci. Vorbea, și-a amintit mai târziu Berlin, „fără a căuta câtuși de puțin să-și plângă de milă, ca o prințesă în exil, mândră, nefericită, inaccesibilă, cu o voce calmă și egală, folosind uneori cuvinte de o elocvență tulburătoare“. Odată cu sfârșitul războiului, avându-și fiul acasă și finalizând multe dintre poeziile din ciclul Recviemului, știa că dăduse glas suferinței poporului ei. Era o vocație pe care nu și-o alesese, o vocație care o făcea să se simtă la fel de dezolată ca femeile înnebunite din vremurile țariste, care se adunaseră sub turnul Kremlinului pentru a se jelui zadarnic, implorând eliberarea soților lor. Însă era o vocație pe care era pregătită să și-o asume. Așa cum spunea ea cu mândrie, nu a ales niciodată exilul sau evadarea, nu și-a întors nicicând privirea în fața ororilor și și-a îndeplinit datoria de martor.

Auschwitz, vara anului 1944. Într-o călduroasă după-amiază de duminică, doi tineri la vreo douăzeci și ceva de ani, unul din nordul Italiei, celălalt din Strasbourg, în Alsacia, traversează lagărul spre bucătării, ca să ia cazanul cu supă pentru baraca lor. Amândoi erau în lagăr de vreo șase luni și știau rutinele. Nu au încredere unul în celălalt pentru că aici nu poți avea încredere în nimeni, însă Jean l-a ales pe Primo să meargă împreună după supă. Este singurul moment când se mai pot dezmorți, o scurtă oră de evadare dintr-o rutină infernală de muncă epuizantă și degradantă într-un loc în care fumul crematoriilor colorează cerul.

Lagărul este o învălmășeală de limbi, maghiara și idișul fiind proeminente, însă cei doi conversează în franceză și germană. Când Jean, francezul, spune că i-ar plăcea să învețe italiana, Primo, spre propria sa surpriză, începe să recite câteva fragmente din Canto 26 din Infernul lui Dante pe care le memorase în liceu. Cântul spune povestea eroului grec Ulise care ajunge la Coloanele lui Hercule și își îndeamnă

echipajul epuizat să meargă mai departe, să navigheze dincolo de coloane, în largul mării. Pe măsură ce italianul își amintește versurile, fragment cu fragment, Jean încearcă să le găsească cea mai bună traducere: mare aperto ar trebui să fie „întinsul mării“? Apare un Blockführer pe bicicletă. Încremenesc în poziție de drepți și-și scot beretele. După ce trece, își reiau ocupația. Când Ulise „o pornește“ în larg, ei se întreabă dacă misi me („plecai eu“) al lui Dante ar trebui redat ca je me mis în franceză. Apoi, cu un sentiment tot mai intens că împărtășesc un text care conține o promisiune a libertății, Primo își amintește versurile-cheie — îndemnul lui Ulise, care încearcă să-și convingă echipajul să treacă dincolo de Coloanele lui Hercule, dincolo de lumea cunoscută —

Voi fii sunteți ai nobilei seminețe

Și nu născuți spre trai de dobitoc,

ci-onoare să cătați și cunoștințe![90]

Când aceste versuri se înalță din profunzimea memoriei sale, Primo se simte ca și când le-ar fi auzit pentru prima dată, ca izbucnirea unei trâmbițe, de parc-ar fi fost vocea lui Dumnezeu. Jean îl roagă să le repete și să spună restul cântului, deoarece se apropiau de bucătărie. Primo se străduiește să-și amintească ultimele versuri. Închide ochii, își mușcă un deget — dar degeaba. Bucătarii strigă „supă de varză“ în germană și maghiară, iar în spatele lor se înghesuie purtătorii de cazane de la celelalte barăci.

În relatarea acestei scene, Primo Levi nu ne spune dacă a reușit să-și amintească finalul cântului. Ceea ce contează este că acele cuvinte le-au amintit celor doi prizonieri că nu s-au născut să fie brute și că dincolo de gardul de sârmă ghimpată exista o altă lume, unde într-o zi ar putea trăi ca oameni adevărați.

Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care a simțit un asemenea val de exaltare, dar trebuie să ne amintim și cum se încheie de fapt povestea lui Dante. Ulise și echipajul său au navigat dincolo de Coloanele lui Hercule, pe întinsul mării. Călătoria lor nebunească a continuat în tenebre. N-au mai văzut stelele și luna, iar apoi a izbucnit o furtună și chiar în clipa când au văzut o insulă înălțându-se deasupra lor, vasul a naufragiat, s-a răsturnat și tot echipajul s-a înecat. Ultimul vers din cântul lui Dante despre Ulise spune:

Și-adâncul mării peste noi se-ntinse[91].

Ungaria, octombrie 1944. Muncitorii agricoli se opresc din munca lor la câmp pentru a urmări o coloană de bărbați care treceau pe drum, o brigadă a Serviciului Muncii din Ungaria, alcătuită în cea mai mare parte din evrei, care se întorceau de la o mină de cupru din Serbia, străbătând zona rurală maghiară. Hainele de lucru pe care le poartă sunt zdrențuite; un râu de corpuri maro și cenușii, unii se poticnesc și cad, alții se luptă să-și ridice semenii și să-i poarte mai departe. Gardieni în uniformă, majoritatea maghiari, sub controlul SS-ului german, patrulează de-a lungul coloanei, iar muncitorii care se uită văd bărbați căzând în șanț, aud răsunând împușcături, până când coloana dispare dincolo de orizont.

Împleticindu-se, unul dintre prizonieri așază cuvinte laolaltă, combină fraze și le memorează. Mărșăluiesc de zile întregi. În depărtare, pot auzi tunetul diviziilor rusești care se apropie. Războiul se va încheia curând, în mod sigur, și vor ajunge acasă la familiile lor. Noaptea, întins pe pământul gol dintr-o cărămidărie, printre ceilalți bărbați zdrențăroși care dorm, scoate un carnețel și scrie șapte rânduri, meticulos și îngrijit, evocându-i pe muncitorii de pe câmp care îi priviseră trecând. Cu ironie laconică, intitulează poezia „Carte poștală ilustrată“:

La nouă kilometri, vălul de foc

Căpiță de fân, gospodărie, fermă.

La marginea câmpului, țăranii, tăcuți, fumează

Lulele împotriva fricii de rău.

Aici: un lac ciufulit doar de pasul

Unei păstorițe măruntele este ceea ce oile ciufulite

Beau în smerenia lor.

A făcut rost de carnețel dând la schimb ultimele sale țigări unor țărani sârbi care veniseră la gardul de sârmă ghimpată al lagărului de la Heidenau. În marșul spre casă, continuă să scrie în speranța că își va revedea soția, pe Fanni. Despre ea, notase: „tu, cu calmul tău, ca apăsarea și convingerea fermă a unui psalm“. Împleticindu-se, visează

la ea, la verande, la gem de prune, la liniștea verii târzii în grădinile pătate de soare.

A supraviețuit luni întregi muncind din greu în mina de cupru, iar când gardienii le-au ordonat să pornească la drum, s-a gândit, probabil, că va ajunge acasă — dar pe măsură ce zilele trec, începe să-și dea seama care este realitatea. În noaptea de 7–8 octombrie 1944, la o cărămidărie din Serbia, în apropierea graniței cu Ungaria, gardienii SS le ordonă prizonierilor să se culce la pământ și să-și golească buzunarele de obiectele de valoare. Și mitraliază jumătate dintre prizonieri. Un violonist de cabaret din Budapesta cade în genunchi și, în timp ce prizonierul încearcă să-l ajute, gardienii îl împușcă pe violonist în gât. Prizonierul cade lângă el și rămâne neclintit, fără a face nici cea mai mică mișcare. Îl aude pe gardian vorbind în germană chiar deasupra capului său. Gardienii SS și acoliții lor maghiari îi forțează pe supraviețuitori să se ridice în picioare pentru a continua marșul. Nu se duc acasă, își dau seama acum de lucrul ăsta, ci se îndreaptă spre lagărele de muncă din Germania. Până pe 24 octombrie au străbătut jumătate din Ungaria, iar el are timp, noaptea, să mai scrie o „Carte poștală ilustrată“:

Boilor le curg balele amestecate cu sânge

Fiecare dintre noi urinează sânge.

Echipa stă ciorchine, puturoasă, înnebunită.

Moartea, hidoasă, suflă deasupra capetelor.

Acum se îndreaptă spre nord-est, spre granița cu Reichul german. Gardienii îi opresc să înnopteze pe pista unui aerodrom abandonat; și, în timp ce oamenii rămași se întind pe jos să doarmă, prizonierul ia o bucată de carton pe care o găsise pe drum — pe spate, o reclamă la ulei din ficat de cod — și mai scrie o „Carte poștală ilustrată“, în care descrie întâlnirea cu moartea din urmă cu câteva zile:

Am căzut lângă el, iar trupul i s-a-ntors

Înțepenit deja ca o coardă ce se frânge,

Împușcat în gât. „Așa vei sfârși și tu.“

Mi-am șoptit: „Stai liniștit, nemișcat.

Acum răbdarea înflorește în moarte“. Și am auzit

Der springt noch auf, deasupra, și foarte aproape.

Sânge amestecat cu noroi mi se usca pe ureche.

Copiază cele șapte rânduri în carnețel și pune data de 31 octombrie 1944. Este ultima însemnare. Unul dintre supraviețuitorii coloanei, care s-a întors din Germania, a spus ulterior că ultima dată l-a văzut pe prizonier, singur pe pista aerodromului, uitându-se la ghetele lui scâlciate.

Pe 8 noiembrie, gardienii maghiari au umplut două căruțe cu prizonieri care nu mai puteau să meargă, printre care se afla și poetul, și i-au dus la spitalele dintr-un orășel de lângă granița germano-ungară. Spitalele i-au dat deoparte pe muribunzi. Apoi cei patru gardieni maghiari au rostogolit căruțele în pădurea din afara orașului, i-au împușcat pe prizonieri în ceafă și le-au aruncat trupurile într-o groapă săpată la repezeală.

În august 1946, soția poetului, Fanni, a fost informată că trupurile au fost exhumate și că unele dintre obiectele personale ale soțului ei au fost găsite în apropierea orașului în care fusese văzut ultima dată în viață. Obiectele respective fuseseră lăsate unui măcelar din partea locului, liderul comunității evreiești din oraș. Când s-a dus la măcelărie, i s-a înmânat un colet învelit în hârtie maro. L-a desfăcut, iar înăuntru a găsit un portofel în care era o fotografie cu ei doi, carnetul de asigurări sociale, o fotografie a mamei sale din tinerețe și carnețelul. Pe pagina interioară era un mesaj (scris în cinci limbi — maghiară, engleză, franceză, germană și sârbo-croată) prin care poetul informa pe oricine îl găsea că respectivul carnețel conținea opera unui poet maghiar. Când Fanni a întors paginile, a descoperit „Cărțile poștale“, cu scrisul lui ferm și uniform.

Fanni nu a recuperat niciodată trupul soțului ei pentru a-l înmormânta așa cum s-ar fi cuvenit, însă a trăit suficient de mult pentru a prinde vremurile când Miklós Radnóti a fost recunoscut drept unul dintre cei mai mari poeți din Ungaria și din Europa. A existat într-adevăr un răspuns la ultimul vers al uneia dintre poeziile sale: „Dar spune-mi, opera a supraviețuit?“ Poezia sa este predată în școlile maghiare până în ziua de azi. Mărturia lui a făcut, de asemenea, ca suferința camarazilor săi din brigada Serviciului Muncii să nu fie dată uitării. La fel ca Ahmatova, ca Levi, actul mărturiei sale era și o judecată pe care țările lor încă ezită să o accepte. Opera lui Radnóti a fost inclusă în

canonul național, însă rămâne faptul incomod că gardienii care l-au ucis erau maghiari.

La începutul anilor 2000, când Fanni trecuse bine de optzeci de ani, biograful soțului ei a întrebat-o dacă durerea pierderii lui s-a diminuat în timp. Ea a clătinat din cap. Știa, a continuat biograful, poezia lui Emily Dickinson?

Ei spun că „timpul alină“ —

Timpul nicicând n-a alinat;

O suferință reală întărește,

Așa cum fac tendoanele, cu vârsta.

Timpul e un test al suferinței,

Nu un remediu.

Și de se dovedește astfel înseamnă

Că nici boală n-a existat vreodată.

Fanni a dat iarăși din cap. Da, știa poezia.

Pentru oricine s-a născut în deceniul de după sfârșitul războiului, cum este cazul meu, aceste personalități — și alți martori ale celor două tiranii din secolul XX — au devenit repere ale judecății morale. Ne-am îndreptat spre ei pentru a înțelege istoria din care au venit părinții noștri și din care a apărut propria noastră lume. A fost un trecut care a pus capăt oricărei posibilități, cel puțin pentru mine, de a putea fi consolat vreodată de credința lui Condorcet în progres sau de credința lui Marx în revoluție.

Ceea ce au îndurat acești supraviețuitori le-a conferit autoritatea acordată cândva sfinților. Doar că, firește, ei nu voiau să fie considerați sfinți. Totuși, nu m-am putut abține să nu mă gândesc la ei în acest fel, deoarece exercitau autoritatea morală a sfinților. La fel ca ei, suferiseră pentru o credință, nu o credință în paradis sau mântuire, ci mai degrabă o convingere neclintită că iadul există și că ei aveau obligația de a-i face cronica.

Actul mărturiei lor nu a fost doar o revendicare a artei, ci și o afirmare a fidelității față de o tradiție care se întinde înapoi în timp, până la Dante, de pildă, al cărui curaj în exil, în urmă cu șase sute de ani, îi inspirase atât pe Ahmatova, cât și pe Levi. A scrie poezie însemna să-și afirme apartenența la o comunitate de martori care, de-a lungul secolelor, a dat sens proiectului uman în ansamblul său, iar dacă a reușit acest lucru, era o comunitate care, sperau ei, avea să se extindă în viitor.

Consolarea, așa cum o înțeleg eu aici, a fost pentru ei o formă de speranță politică. Au vrut să câștige bătălia politică vitală a viitorului, asupra semnificației pe care națiunile și popoarele lor aveau să o dea groazei pe care o înduraseră. Au vrut ca victimele să nu fie date uitării și să se asigure că torționarii lor cândva atotputernici vor fi țintuiți la stâlpul infamiei.

Convingerea lor înflăcărată că istoria nu va uita suferința pe care o consemnaseră era un gând consolator — și nu doar pentru ei. Noi, cititorii lor, sperăm, de asemenea, că istoriei i se conferă sens în virtutea curajului lor exemplar. Ei smulseseră poezia din suferință; păstraseră amintirea celor persecutați; păstraseră credința, prin intermediul scrisului, cu luciditate, în mijlocul terorii.

Măreția spiritului lor, ambiția de a-și aminti ne-au consolat pentru vina că suntem membri ai unei familii umane care le-a provocat o asemenea suferință. Ne-am permis să credem că actele mărturiei lor ar putea cumpăni grozăvia pe care au descris-o, de parcă amintirea eroică a unei femei din afara închisorii ar putea compensa ce s-a întâmplat în spatele porților sale și arhipelagul de opresiune din care a fost parte. În modul de gândire al generației mele sau cel puțin în al meu, exista o dorință ascunsă de absolvire. Plătind tribut măreției spiritului lor, ne-am însușit măreția lor ca și când ar fi fost a noastră.

Au fost și sfinți, pentru că aveau încredere în noi, generațiile care aveau să vină după ei. Ar fi cedat, cu siguranță, dacă nu ar fi fost convinși că scrierile lor vor supraviețui și vor găsi cititori care să le poarte adevărurile în inimă. Au sperat chiar, așa cum fac sfinții, că credința noastră va muta munții, că odată ce le-am cuprins adevărul în inimile noastre, astfel de suferințe nu se vor mai repeta nicicând.

Noi am fost consolarea lor. Când compuneau versuri în timpul marșurilor morții, când își aminteau poezii în lagăre, când îi comemorau pe toți cei care au vegheat în frig, erau susținuți de speranța că noi — generațiile următoare — vom avea grijă ca ei să nu fi spus adevărul în zadar. Erau consolați de gândul că ne vom aminti

de ei.

Dar așa să fie, oare?

Ultimii supraviețuitori ai Holocaustului și ai terorii staliniste sunt pe cale să moară, iar ceea ce ei au îndurat trece din memorie în domeniul contestat al istoriei — și de acolo, pe tărâmul și mai incert al opiniei. Din ce în ce mai mulți oameni cred că au efectiv de ales dacă să creadă sau nu că s-au întâmplat aceste lucruri. Conducătorul Rusiei de astăzi, al cărui tată a lucrat pentru ucigașii lui Stalin, a făcut din nostalgia după Stalin ideologia oficială a regimului său. El a spus că distrugerea Imperiului Sovietic a fost cea mai mare catastrofă a secolului XX. Sărmana Ahmatova — nu poți decât să te bucuri că a murit fără să știe cât de lipsiți de credință vor fi moștenitorii ei.

Asemenea moștenitori necredincioși — din rândul cărora fac parte și indivizi care neagă Holocaustul, antisemiți, rasiști și instigatori la ură — ne obligă să ne întrebăm dacă nu cumva încrederea acestor sfinți a fost nepotrivită. Cei din generația mea, care au ajuns la vârsta adultă educați în mărturia lor implacabilă, pot resimți acum ceva asemănător rușinii. Am devenit martori reticenți ai creării unei noi realități alternative în care nu sunt crezute mărturiile și suferințele lor.

Dacă ar fi câștigat bătălia credința lor, sloganul atât de popular cândva — Never Again („Să nu se mai repete niciodată“) — nu ar mai suna astăzi atât de lipsit de sens. Nu s-ar fi repetat noi genocide. S-a dovedit că această crimă nu a fost o ruptură elementară cu istoria, ci reconstituirea unei tentații istorice persistente de a crea prin forță o lume fără dușmani. Stalin și Hitler au înțeles atracția acestei utopii, care în secolul XX a captivat milioane de credincioși. Aceeași utopie demonică e foarte probabil să rămână o tentație permanentă în politică în secolul XXI și dincolo de el.

Într-adevăr, așa cum niciunul dintre acești sfinți nu a trăit să vadă cine ar putea fi moștenitorii lor, tot astfel niciunul dintre noi nu va trăi să vadă cum se va termina povestea vremurilor noastre. Istoria nu poate oferi consolări pentru că nu se termină niciodată, iar semnificația ei nu este nicicând stabilită, nici măcar de martori eroici și curajoși precum aceștia. E posibil ca istoria să nu ofere consolare, dar ne lasă îndatoriri. Din moment ce ei au crezut în noi, ar trebui să ne păstrăm încrederea în ei și să apărăm adevărurile pe care ni le-au lăsat moștenire.

Spre sfârșitul vieții sale, Primo Levi a scris o incomparabilă lucrare, I sommersi e i salvati (Cei aleși și cei damnați), despre ce înseamnă să

fii martor. Începe cu un epigraf din Coleridge:

De-atunci, la ceasuri negândite,

Durerea mă străpunge iară,

Și cât spun groaznica poveste,

Ea inima mi-o împresoară[92].

Levi a trăit suficient de mult ca să-i vadă murind pe mulți dintre colegii săi supraviețuitori și ca să asiste la transformarea treptată a Holocaustului dintr-o amintire trăită într-un fapt istoric, iar apoi, mai tulburător, într-un mit. Nu s-a crușat în lupta împotriva acestui val de amnezie și distorsiuni deliberate. A răspuns scrisorilor unor germani care i-au transmis reacții ignare sau mistificatoare la cărțile sale. A fost în școli, unde a învățat să-i asculte răbdător pe copii întrebându-l, cu vocile lor subțirele, cum de nu reușise să scape. Unui băiețel nu-i venea să creadă că evadarea era imposibilă. Așa încât Levi i-a schițat o hartă a lagărului, pe care a marcat gardurile de sârmă ghimpată și posturile de gardă. Însă băiețelul tot nu era convins. „Așa trebuia să faceți“, a spus el — și, cu câteva săgeți și linii apăsate, a încercat să-i arate lui Levi cum. În această și în multe alte întâlniri, Levi, ca martor, a trebuit să se lupte cu neîncrederea în existența răului, care este principala iluzie a unei vieți fericite.

El disprețuia kitschul moral care făcea din toți supraviețuitorii Holocaustului niște eroi. Știa că lucrurile se desfășuraseră altfel. A relatat despre „zona cenușie“, lumea ambiguă a compromisului în care a trăit ca om de știință salvat de crematoriu datorită abilităților sale tehnice. A recunoscut chiar că în anul petrecut la Auschwitz s-a simțit extraordinar de plin de viață. Și-a văzut propria supraviețuire ca pe un privilegiu de care-i era rușine. A ajuns să fie convins că cei mai buni se înecaseră, pe când cei mai răi fuseseră salvați. S-a luptat cu rușinea din primul moment al eliberării, în acea zi de ianuarie 1945, când soldați ruși călări au trecut de gardurile de sârmă ghimpată și au intrat în lagăr, unde au dat peste oameni prăpădiți în haine vărgate zdrențuite, agonizând în zăpada murdară. Levi a văzut în ochii salvatorilor săi o jenă profundă, de parcă n-ar fi vrut să accepte că și acei prizonieri erau oameni.

Nu a încetat niciodată să se gândească la responsabilitățile pe care le avea ca martor, nu a încetat niciodată să-și pună întrebări cu privire la

rolul pe care și-l asumase fără tragere de inimă. Când un coleg de prizonierat cu care s-a întâlnit i-a spus că Providența l-a salvat pentru a fi un astfel de martor, Levi și-a amintit cu amărăciune: „O asemenea părere mi s-a părut monstruoasă. M-a durut ca atunci când cineva atinge un nerv expus și mi-a stârnit îndoiala despre care am vorbit mai înainte: aș putea fi în viață în locul altuia, în detrimentul altuia".

În 1988, epuizat și deprimat din cauza vârstei, a unei operații recente de prostată și de povara neîncetată a îngrijirii atât a mamei sale în vârstă, cât și a soacrei sale, Levi și-a luat viața, aruncându-se în gol în casa scărilor din imobilul în care se afla apartamentul său din Torino, unde trăise cea mai mare parte a vieții lui. Mulți dintre cititorii săi au fost decepționați de faptul că renunțase, că rolul său de martor nu i-a mai dat motiv să continue. Un astfel de cititor a scris la vremea aceea:

Nimeni nu vrea să creadă [că s-a sinucis], nu doar de dragul său, ci pentru noi. Era ca și cum Primo Levi ne-ar fi luminat — a fost aproape singura ființă umană care a făcut lucrul ăsta, în cel mai rău loc și în cel mai rău timp. Este ca și cum... ne-a ajutat să ne recâștigăm stima de sine. Iar dacă a renunțat el însuși la lumina aceea, asta nu însemna oare că nu mai credea în ea — că nu mai credea în noi?

Purtase atâtea poveri... N-ar fi trebuit să i se ceară să o mai poarte și pe aceea.

87 „Epilog", în Anna Ahmatova, Recviem, traducere de Ilie Bădicuț, text reprodus din revista Euchronia, nr. 1, 1992 (N.t.).

88 „Introducere V", în ibidem (N.t.).

89 „Introducere II", în ibidem (N.t.).

90 Dante, Divina comedie, ed. cit., Infernul XXVI, 118–120, p. 227 (N.t.).

91 Ibidem, 142, p. 228 (N.t.).

92 Traducere de Procopie P. Clonțea, Editura Institutul European, Iași: 2005, p. 97, vezi Cei aleși și cei damnați, Art, București: 2019, p. 5. (N.r.)

Capitolul 15

Capitolul 15

A trăi în afara harului

Albert Camus, Ciuma

În ianuarie 1942, în orașul Oran din nordul Africii, un jurnalist și scriitor în vârstă de douăzeci și opt de ani, care din adolescență se luptase cu tuberculoza, a început să scuipe sânge. Soția lui, Francine, l-a dus de urgență la un medic. Cu un ac, dr. Cohen i-a injectat azot în cavitatea toracică pentru a-i dezumfla plămânul, un tratament despre care la vremea aceea se credea că-i oferă organului bolnav șansa de a se recupera. Când a ajuns acasă, scriitorul a șoptit: „În momentul acela credeam că totul s-a sfârșit". Dr. Cohen i-a spus că cea mai bună speranță de vindecare era să scape de climatul umed din Oran și să meargă să se odihnească și să se refacă în aerul de munte. Niște rude de-ale lui Francine i-au recomandat un sat îndepărtat din centrul Franței. Le-au trebuit opt luni ca să ajungă acolo, însă în august se instalaseră în Le Panelier, un cătun aflat pe înălțimile lanțului muntos Vivarais, înconjurat de o perdea de pini cocoțați pe creste, la o femeie amabilă care le-a oferit casă și masă.

În octombrie se simțea mai bine, iar Francine s-a întors la postul de profesoară din Oran, în timp ce el își încheia perioada de cură și odihnă la munte. Pe 7 noiembrie, forțele britanice și americane au debarcat în nordul Africii, iar patru zile mai târziu germanii au ocupat tot teritoriul Franței. Își făcuse rezervare ca să se întoarcă acasă, dar acum nici nu se mai putea pune problema. Scriitorul era prins într-un cătun îndepărtat, într-un peisaj străin, departe de familie și de soarele, apa și lumina Mediteranei aflate sub ocupație germană.

Aici, singur cu boala sa, Albert Camus a început să scrie Ciuma. Publicase deja Străinul și Mitul lui Sisif, însă temele primelor două cărți — exilul în propria viață, prăpastia dintre nevoia unui om de a înțelege „și tăcerea nerațională a lumii" — nu mai erau abstracții literare. Deveniseră realitatea sa. În caietele lui, s-a străduit, după cum a spus, să mențină „unitatea personalității sale". Pentru prima dată, trăia ca într-un exil adevărat, nu unul metaforic, rupt de cele două legături care dăduseră sens vieții sale — mama și soția sa. De fiecare dată când tușea și simțea gustul sângelui, avea senzația că viața îl părăsește. În caietul său, a căutat să găsească cuvintele potrivite pentru dezolarea sa:

Ceea ce luminează lumea și o face suportabilă este sentimentul obișnuit pe care îl avem din legăturile noastre cu ea — și îndeosebi de

ceea ce ne unește cu ființele. [...] Dar în zilele când dobândim conștiința [...] că majoritatea lor stau cu spatele spre noi [...], când ne imaginăm astfel tot ce este întâmplător, joc al circumstanțelor în ceea ce numim o iubire sau o prietenie, atunci lumea se întoarce în noaptea ei, iar noi înșine în frigul imens din care ne scosese pentru o clipă tandrețea omenească[93].

Între noiembrie 1942 și septembrie 1943, când a plecat la Paris pentru o slujbă oferită de Gaston Gallimard, editorul său, tânărul scriitor a căutat singura consolare pe care o avea la îndemână: să dea sens unor experiențe care, altfel, l-ar fi copleșit.

Dacă procesul prin care un scriitor se consolează așternând cuvinte pe o pagină este unul misterios, cu atât mai mult este acela prin care găsește metafore care îi permit să-și reprezinte propria suferință. E greu de descoperit modul în care ideea ciumei a ajuns să constituie o preocupare a gândurilor lui Camus. Făcuse însemnări despre o epidemie de tifos din Algeria în 1941 și notase în caiet o formulare ciudată, la peste liberatrice, o referință la un eseu despre teatru scris de Antonin Artaud în anii 1930. Cum ar putea fi o ciumă eliberatoare? Poate pentru că lupta împotriva ei ar putea da un scop vieților dezordonate.

Camus a început să vadă ocupația germană ca pe o ciumă, o infestare morală ce aruncă toată lumea într-o stare de izolare și suspiciune reciprocă. După cum nota în caietul său:

Să zicem un tifos, o ciumă, se mai întâmplă, s-a mai văzut. E oarecum în firea lucrurilor. Ei bine, totul s-a schimbat, și de astă dată pustiul vine la tine[94].

A început să citească lucrări ale deșertului, din profeții Vechiului Testament care chemaseră ciuma ca pedeapsă a lui Dumnezeu pentru neascultarea omului. A copiat Leviticul 26.25: „Voi aduce asupra voastră sabie răzbunătoare, ca să răzbune legământul. Iar dacă vă veţi ascunde în cetățile voastre, voi trimite asupra voastră molimă şi veţi fi daţi în mâinile vrăjmaşului“.

În timp ce citea din profeții Vechiului Testament care, ca și el, se întrebaseră cum ar putea molima să facă parte dintr-o lume ordonată de un Dumnezeu drept, credea că a înțeles cumplitele lor teodicee. „Omul a avut tăria de-a ajunge egalul lui Dumnezeu“, a scris, „și

Dumnezeu s-a temut de el și l-a menținut în robie.“[95] Dar dacă molimele fuseseră multă vreme înțelese ca pedepse pentru orgoliul uman, ce se întâmplă cu ciumele de astăzi? Cum poate fi înțeleasă catastrofa ocupației și a înfrângerii? Cum de s-a aruncat Europa într-o asemenea cruzime și violență? În jurul său, în presa colaboraționistă, chiar și în aceea a Rezistenței, francezi descurajați ajungeau la concluzia că meritaseră înfrângerea din 1940. Întrebarea profetului evreu — cum să dai sens mâniei implacabile, dacă nu a lui Dumnezeu, atunci a istoriei? — îi frământa acum pe toți.

Camus a citit cu un sentiment tot mai intens de îndrumare, urmând pistele din notele de subsol, amintindu-și texte din vremea liceului, apoi de la Universitatea din Alger: relatări despre ciuma din Marsilia anului 1720, ciuma din Florența, care a servit drept cadru pentru Decameronul lui Boccaccio, ciumele în Spania, care au dus la persecutarea evreilor, și recentele relatări jurnalistice despre ciumele din China, din urmă cu doar douăzeci de ani. În Jurnal din anul ciumei al lui Daniel Defoe, publicat în 1722, a găsit o frază pe care a folosit-o ca epigraf pentru Ciuma:

Poţi tot atât de bine să înfăţişezi un fel de întemniţare prin altul, cum poţi să înfăţişezi orice lucru care există cu adevărat prin ceva care nu există[96].

El se afla într-o dublă întemnițare — boala și ocupația —, iar singurul remediu era să se șteargă din ea, „să înfăţişeze un fel de întemniţare prin altul“. S-a inspirat din Moby Dick, de Melville, unde a găsit un mod de a organiza o întreagă ficțiune în jurul unei singure metafore. A citit romanul cu aviditate, iar când nu mai putea citi, rătăcea pe cărările vălurite din jurul cătunului Le Panelier, urmărind frunzele purtate de vânt peste pășunile abrupte din munți. Venea acasă și, în încăperile întunecate ale fermei unde era cazat, scria: „Acest vânt ciudat care aleargă întotdeauna la marginea pădurii. Curios ideal al omului: în sânul naturii, să-și facă un apartament“[97]. Acasă, în nordul Africii, înotul în apa mării îi oferise o uniune perfectă cu natura. Acum mergea singur pe câmpurile udate de ploaie, la o mie de mile de casă.

Pentru ca ficțiunea să prindă viață, și-a folosit amintirile despre Oran: mirosul străzilor înguste, obloanele peste care se revarsă lumina soarelui, pălăvrăgeala din cafenele, băile de soare la dune, în pielea goală, băutul limonadei și înțepătura bulelor carbogazoase resimțită în gât. Trebuia să evite să se lase antrenat într-o nostalgie lipsită de

speranță, să se ferească de amintirile de familie — impermeabilele supradimensionate pe care i le cumpăra bunica lui feroce, mătușa lui croitoreasă numărând nasturi pe masă, sărăcia sumbră a camerei mamei sale din Alger. A reușit să integreze chiar această luptă cu memoria în cartea care, încet-încet, prindea contur:

Da, era chiar sentimentul exilului, acest gol pe care-l purtam mereu în noi, această emoţie precisă, dorinţa nesocotită de a ne întoarce în urmă sau, dimpotrivă, de a grăbi mersul timpului, aceste săgeţi arzătoare ale memoriei[98].

Creând primele scene ale romanului, când ciuma se abate asupra Oranului, Camus a apelat la propria conștientizare chinuită a iluziilor despre continuitate și stabilitate care fuseseră spulberate când soția sa a plecat și a început ocupația germană:

Mame şi copii, soţi, amanţi care crezuseră cu câteva zile mai înainte că se despart doar vremelnic, care se îmbrăţişaseră pe peronul gării noastre dându-şi câteva sfaturi, siguri că se vor revedea câteva zile sau câteva săptămâni mai târziu, dominaţi de stupida încredere omenească, abia distraşi prin această plecare de la preocupările lor obişnuite, se văzură dintr-odată despărţiţi fără speranţă, opriţi să se regăsească sau să comunice între ei[99].

În loc să rămână captiv ideii că propria situație era specială pentru el însuși, a început să înțeleagă că și-a împărtășit soarta cu ceilalți. Când s-a dus cu trenul în sinistrul oraș industrial Saint-Étienne pentru pneumotorax, și-a analizat colegii de compartiment cu o nouă curiozitate, urmărind în special un cuplu de țărani în vârstă, „ea numai zbârcituri, el cu fața netedă, luminată de doi ochi limpezi și de-o mustață albă“, îmbrăcați în haine lucioase și cârpite, ținând strâns niște geamantane ponosite[100]. A început să treacă dincolo de egocentrismul solitar, cuprins de o compasiune efemeră, o sclipire timpurie de solidaritate cu străinii.

În nordul Africii, ca tânăr marginalizat extraordinar de înzestrat, scrisese despre absurd; acum îl trăia. Știa că trebuie să găsească o modalitate de a surprinde ceea ce însemna să trăiești într-o epocă lipsită de speranță, fără istoric, fără perspective de evadare. Treptat, a renunțat la dezangajarea necombatantului care fusese posibilă în Oran. Nu mai suporta să fie spectator.

Voia să facă o declarație, dar nu despre el însuși, ci despre situația omului: despre construirea unui adăpost și a unei case, despre cultivarea unor relații de prietenie și de iubire și despre cum, dintr-odată, pe neașteptate, acestea puteau fi rupte. După cum a notat în caietul său în noiembrie 1942:

În inima unei lumi de neînțeles, își alcătuiseră cu răbdare un univers al lor, cât se poate de omenesc, în care tandrețea și obișnuința își împărțeau zilele între ele. Și iată fără îndoială că nu era destul faptul că fuseseră separați de lume, mai trebuia ca ciuma să-i separe și de modestele lor creații cotidiene. După ce le orbise spiritul, le smulgea inima[101].

Va scrie un dialog fictiv, apoi va face un pas înapoi și se va adresa ca pentru a clarifica ideile pe care arta sa se străduia să le facă reale:

Cu ajutorul ciumei vreau să exprim sufocarea de care am suferit cu toții și atmosfera de amenințare și de exil în care am trăit. Vreau totodată să extind această interpretare și asupra noțiunii de existență în general[102].

În jurul său, rezistența în fața poverii sufocante a ocupației a început să iasă la suprafață. În iarna și primăvara anului 1943, s-a aventurat cu trenul, dinspre refugiul său montan până la Lyon. Potrivit relatărilor lui Gaston Gallimard, editorul său din Paris, primele contacte le-a avut cu Pascal Pia, Francis Ponge, René Leynaud și Louis Aragon. Începeau să-și exprime revolta prin scris, în ziare clandestine, precum Confluences sau Les Cahiers du Sud. Camus nu și-a dat seama întotdeauna că acești oameni organizau deja misiuni de sabotaj, aruncau în aer linii de cale ferată, iar noaptea recuperau material de război parașutat de avioanele britanice. În această perioadă s-a împrietenit și cu Raymond-Léopold Bruckberger, un călugăr dominican jovial care era deja membru activ al Rezistenței, și a scris primul său text pentru cauza Rezistenței: Scrisori către un prieten german.

Se baza pe o poveste pe care Camus ar fi auzit-o de la Bruckberger, în care capelanul unei închisori germane însoțește o duzină de prizonieri francezi, printre care și un adolescent, în camionul care-i duce spre locul de execuție. Preotul stă cu prizonierii în spatele camionului și se împrietenește cu băiatul respectiv, pe care încearcă să-l aline. Camus

și-a imaginat dialogul lor:

„N-am făcut nimic“, spune copilul. „Da, spune duhovnicul, dar nu despre asta e vorba acum. Trebuie să te pregătești să mori așa cum se cuvine.“ „Nu se poate ca nimeni să nu mă înțeleagă.“ „Eu sunt prietenul tău și poate că te înțeleg. Dar e târziu. Voi fi alături de tine și bunul Dumnezeu, de asemenea. Ai să vezi, o să fie ușor.“[103]

Apoi, când preotul se întoarce pentru o clipă, iar soldații care conduc camionul sunt cu ochii ațintiți la drum, băiatul se strecoară printr-o despărțitură a prelatei ce acoperă lada camionului și sare, după care se ridică anevoie în picioare și o ia la fugă pe câmp. Doar preotul îl vede, însă bate imediat în cabina camionului și le poruncește șoferilor să oprească. Soldații îl aduc pe băiat înapoi și-și continuă drumul. Preotul oficiază pentru băiat ultimele ritualuri. Și execuția are loc.

Niciun preot francez, scrie Camus, nu ar fi făcut așa ceva — să consoleze un băiat înspăimântat, după care să-l ducă la o moarte sigură. Această răceală a inimii a făcut ca ei să fie dușmani, i-a spus el exasperat prietenului german imaginar din aceste scrisori.

Furia lui în fața unei false consolări nu era o noutate. Mai apăruse în scrierile sale. În Străinul, în timp ce Meursault își așteaptă moartea, este vizitat de un preot care încearcă să-l consoleze, însă e întâmpinat cu un strigăt de furie. Nou în Scrisori către un prieten german este că această furie e însoțită acum de un angajament profund, pentru prima dată, de a se alătura activ luptei Rezistenței împotriva ocupației.

Pe când Camus se afla încă la Le Panelier, cartea pe care o începuse ca o încercare de a surprinde opresiunea tăcută a ocupației a devenit o carte despre rezistența în fața răului. Un personaj, Bernard Rieux, doctorul care se ocupă de tratarea victimelor ciumei, căruia Camus i-a dat numele unui medic dintr-un orășel din partea locului, a căpătat treptat rolul principal ca protagonist și narator al poveștii.

Pe măsură ce Ciuma devenea povestea rezistenței lui Rieux și a lui Camus, înțelegerea de către scriitor a rezistenței se realiza pe fondul realităților disperate din anii 1942 și 1943. Mai era încă un an până la Ziua Z. Cei care s-au alăturat Rezistenței în această perioadă au făcut-o mai mult din disperare decât impulsionați de speranță. Aceasta l-a inspirat, dar l-a și fascinat pe Camus. El însuși lupta împotriva unei boli care pe atunci nu avea leac. Cum să reziste oamenii chiar și atunci când știau că victoria e imposibilă? Explorarea acestei

probleme a devenit esențială pentru descrierea luptei lui Rieux împotriva ciumei. În roman, Rieux nu poate vindeca pe nimeni de ciumă; tot ce poate face este să-i consoleze pe cei aflați în agonie. E dărâmat de un sentiment tot mai intens de inutilitate și, într-un dialog cu prietenul său Tarrou, Rieux începe să pună la îndoială un Dumnezeu care creează o boală ce învinge orice strădanie de vindecare:

— La urma urmei... reluă doctorul şi ezită din nou, privindu-l pe Tarrou cu atenţie, e vorba de un lucru pe care un om ca dumneata îl poate înţelege, nu-i aşa, dar de vreme ce ordinea lumii este dirijată de moarte, poate că e mai bine pentru Dumnezeu să nu credem în el şi să luptăm din toate puterile împotriva morţii, fără a ridica ochii spre acest cer în care tace.

— Da, aprobă Tarrou, pot să înţeleg. Dar victoriile dumitale vor fi totdeauna provizorii, nimic mai mult.

Rieux păru să se întunece la faţă.

— Totdeauna, ştiu. Dar ăsta nu e un motiv să încetezi să lupţi.

— Nu, nu este un motiv. Dar îmi închipui atunci ce trebuie să fie pentru dumneata această ciumă.

— Da, zise Rieux. O interminabilă înfrângere[104].

Această temă a rezistenței ca întâlnire absurdă cu o „interminabilă înfrângere" fusese prezentă în Mitul lui Sisif, însă modul în care Camus a abordat-o în scrierile sale anterioare nu reflectase decât niște exerciții de îndemânare ale unui tânăr cu idei grave și serioase. Acum, în Le Panelier, în primăvara anului 1943, problema de ce ar trebui cineva să se împotrivească sorții, chiar dacă rezultatul ar putea fi lipsit de speranță, devenea o chestiune de viață și de moarte.

După cum bine știa Camus, cei mai mulți dintre contemporanii lui s-au lăsat purtați de val. În călătoriile sale la Lyon sau la Saint-Étienne, sau când citea ziarele de la Paris, putea vedea câți dintre contemporanii săi acceptaseră ocupația, adaptându-se realităților sale. Chiar și el a făcut acest lucru, în mai mică măsură, dar semnificativă, permițându-i lui Gallimard să publice Mitul lui Sisif în 1943 fără capitolul despre Kafka, deoarece cenzura germană se împotrivea oricărei scrieri care avea vreo legătură cu gândurile unui evreu. Camus a publicat ulterior întreaga carte într-o ediție clandestină,

incluzând capitolul despre Kafka, dar faptul că în 1943 a permis apariția ei mutilată de cenzorii germani l-a dus în ceea ce Primo Levi avea să numească „zona cenușie".

Principala problemă morală din jurul său era de ce unii au ales să ajute, să încurajeze sau să-și ceară scuze pentru perioada ocupației, în vreme ce alții au rezistat. Pe măsură ce romanul căpăta formă, iar personajele se modelau singure, Camus a luat o hotărâre importantă: a refuzat să judece sau să condamne alegerile personajelor sale, permițându-le să exprime toate ambiguitățile morale pe care le vedea în jurul său. Un personaj numit Rambert, de exemplu, surprinde însuși rolul lui Camus, al cărui prim instinct fusese să plece acasă, în Algeria. Cu toate acestea, când evadarea devine imposibilă, Rambert decide să rămână și se alătură „formațiunilor sanitare" care luptă împotriva ciumei. Alte personaje rămân în expectativă, în timp ce altele profită de situație — Cottard se strecoară pe piața neagră pentru a face un ban din suferința altora. Detașarea scriitorului de aceste alegeri nu s-a produs cu ușurință, însă ceea ce a salvat cartea de la a deveni un pamflet al vremurilor, o literatură de rezistență prinsă în capcana propriei epoci, a fost tocmai modul în care naratorul lui Camus a refuzat să judece și să condamne.

Cu toate acestea, exista față de ciumă o atitudine pe care scriitorul nu a lăsat-o să treacă fără a fi judecată. Consolarea oferită de preotul german în Scrisori către un prieten german îl revoltase, iar acum, în roman, preotul Paneloux începe să se contureze ca principalul oponent al doctorului Rieux. Lui Paneloux îi atribuie Camus o predică ce cheamă orașul muribund să caute consolare prin pocăință:

O licărire aleasă de veşnicie care zace la fundul oricărei suferinţe... luminează drumurile amurgului care duc spre mântuire. Ea exprimă dorinţa divină care, fără greş, transformă răul în bine. Astăzi încă, prin acest cortegiu de moarte, temeri şi strigăte, ea ne îndreaptă spre tăcerea esenţială şi spre principiul oricărei vieţi. Iată, fraţilor, imensa mângâiere pe care voiam să v-o aduc pentru ca, plecând de aici, să nu duceţi cu voi numai cuvinte care pedepsesc, ci şi o vorbă care alină[105].

Naratorul lui Camus redă predica lui Paneloux cu o reținere seacă, însă sentimentele lui Camus cu privire la consolarea religioasă apar într-o scenă ulterioară, în care Paneloux și Rieux veghează împreună, toată noaptea, la căpătâiul unui copil care țipă, se zvârcolește și moare în agonie. Când suferința copilului se sfârșește în cele din urmă, Rieux nu mai rezistă și, în timp ce iese furios din spital, îi strigă lui

Paneloux:

— Cel puţin ăsta era nevinovat, ştiţi bine!

La care Paneloux răspunde, evident afectat:

— Dar poate că trebuie să iubim ceea ce nu putem să înţelegem.

Iar Rieux îi replică:

— Nu, părinte. Am altă părere despre iubire. Şi voi refuza până la moarte să iubesc această creaţiune în care copiii sunt torturaţi[106].

Mai târziu în roman, Paneloux ține o a doua predică, în care admite că moartea copilului l-a pus la zid, obligându-l fie să accepte promisiunea de mântuire a lui Hristos, fie să o respingă cu totul. Și Paneloux face alegerea — rămâne cu credința, dar este o credință purificată acum prin suferință:

Fraţi creştini, a sosit clipa. Trebuie să crezi totul sau să negi totul[107].

După moartea copilului, Paneloux afirmă, însă Rieux nu este de acord: „Lucrăm împreună pentru ceva care ne reuneşte dincolo de blesteme şi de rugăciuni“[108]. În această scenă cu doi bărbați epuizați, sfâșiați de moartea unui copil, Camus pare să spună, atât pentru el, cât și pentru contemporanii săi, că, în fața răului și a suferinței, este irelevantă vechea dispută dintre adepții credinței și adepții progresului și ai științei, dintre cei care oferă consolare și cei care se revoltă împotriva sa. Ambele convingeri sunt abstracții și amândouă pot fi reduse la tăcere doar atunci când viața devine neîndurătoare și nedreaptă. În fața morții și a răului, ceea ce a contat cel mai mult pentru Camus nu a fost cine avea dreptate, ci cine aducea mângâiere suferinței.

Unul dintre cele mai emoționante personaje din carte este cel care vorbește cel mai puțin. Mama îmbătrânită a doctorului Rieux stă liniștită, ore în șir, veghind asupra morții lente și agonizante a prietenului lui Rieux, Tarrou,

cu mâinile împreunate pe genunchi, o mică umbră chircită pe un scaun... Se aplecă asupra lui, îi aranjă perna şi, ridicându-se, îi puse o clipă mâna pe părul umed şi răsucit[109].

De la propria mamă, aflată în Alger — o văduvă sărmană, o femeie analfabetă născută pe jumătate surdă, ceea ce determinat-o să-și câștige traiul ca femeie de serviciu și croitoreasă —, Camus învățase că cea mai durabilă mângâiere putea fi lipsită de cuvinte. Într-adevăr, existau momente când cuvintele erau de prisos. Trebuia doar să stai la capul patului și să ții mâna cuiva, să-i dai apă, să-l schimbi de haine, să-l cureți, să-i alini suferința. Aceasta era singura mângâiere care conta.

Când a părăsit definitiv Le Panelier în septembrie 1943 și a plecat la Paris pentru a ocupa un birou împreună cu editorul său, Gallimard, și pentru a lucra la ziarul clandestin Combat, Camus a luat cu el manuscrisul pe jumătate terminat. Îi venea din ce în ce mai greu să-l finalizeze, întrucât, din nou, istoria își spusese cuvântul: Ziua Z, apoi eliberarea plină de bucurie și terifiantă a Parisului. În august 1944 a preluat conducerea editorială a ziarului Combat. Avea deja treizeci de ani, s-a întâlnit pentru prima dată cu Sartre și de Beauvoir, s-a îndrăgostit de actrița Maria Casarès. Era străinul chipeș pe care toată lumea din Paris voia să-l cunoască — și totuși, datorită scrierilor sale și originilor algeriene, a rămas retras, chiar și atunci când a intrat în cea mai furtunoasă perioadă de angajament politic din viața sa. Manuscrisul, pe care îl începuse pe când era sărac, bolnav și izolat, în 1942, trebuia finalizat acum, când devenise o celebritate ale cărei editoriale din Combat deveniseră un reper pentru elita intelectuală pariziană.

Aici manuscrisul i-a fost de ajutor, deoarece, pentru finalizarea lui, se putea retrage din mediul tot mai zgomotos din jurul său și se putea folosi de el pentru a-și defini propria distanță față de intelectualii la modă din vremea sa. A găsit în dr. Rieux un personaj care își putea exprima propria dezamăgire față de reaua-credință ce însoțea setea de răzbunare împotriva colaboraționiștilor. La fel ca Max Weber înaintea lui, Camus a ajuns să disprețuiască etica fariseică a convingerii care țâșnea cu atâta ușurință de pe buzele prietenilor săi intelectuali după eliberare. Unde era etica sobră a responsabilității de care aveau nevoie vremurile? Încheind Ciuma, Camus l-a pus pe Rieux să spună, pe când se plimba printre mulțimile de oameni din oraș, că avea sentimentul „că ştie că pentru el însuşi această pace nu va mai fi nicicând posibilă, aşa cum nu există armistiţiu pentru mama ruptă de fiul ei sau pentru bărbatul care îşi înmormântează prietenul“[110]. În timp ce privește

mulțimile care sărbătoresc retragerea misterioasă a plăgii, Rieux lansează un avertisment, nu doar pentru vremurile sale, ci și pentru epoca noastră:

El ştia un lucru pe care această mulţime în petrecere îl ignora şi care poate fi citit în cărţi, că bacilul ciumei nu moare şi nici nu dispare vreodată, că el poate să stea timp de zeci de ani adormit în mobile şi rufărie, că el aşteaptă cu răbdare în odăi, în pivniţe, în lăzi, în batiste şi în hârţoage şi că poate să vină o zi când, spre nenorocirea şi învăţătura oamenilor, ciuma îşi va trezi şobolanii şi-i va trimite să moară într-o cetate fericită[111].

Ciuma a fost publicată în cele din urmă în 1947. Intelectualii francezi care l-au primit pe Camus în mediul de la Saint-Germain-des-Prés în 1944 și 1945 — Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre și Roland Barthes — erau condescendenți în privința cărții tânărului algerian, la apariția sa, considerând că acesta greșise identificând ciuma cu un „virus natural“, că ar fi trebuit mai degrabă să o „situeze“ în momentul ei istoric și să o transforme într-o acuzație împotriva claselor și partidelor corupte care făcuseră posibilă prăbușirea francezilor. Camus a refuzat această cale, considerând că mesajul său nu avea nicio legătură cu un moment anume.

Publicarea Ciumei a dus, un deceniu mai târziu, la primirea Premiului Nobel, o onoare pe care Camus a resimțit-o ca pe un dezastru pentru el și scrierile sale. Era o ironie (de care era perfect conștient) că perioada cea mai productivă, imaginativă și ingenioasă pe care o cunoscuse vreodată ca artist fusese acea iarnă a anului 1942–1943, când nu avea bani, era singur și exilat și, în cea mai profundă semnificație, avusese nevoie de scrierea care a devenit Ciuma. Spre sfârșitul vieții, se străduia să-și regăsească sursele creativității — acea copilărie cu multe lipsuri, însă veșnic fericită, cu mama lui tăcută într-un mic apartament din cartierul muncitoresc din Alger — și avea cu el primele 160 de pagini ale unui manuscris numit Primul om, cu care spera să le închidă gura criticilor care spuneau despre el că ar fi un caz de epuizare profesională, când pe 4 ianuarie 1960 a murit pe loc într-un accident de mașină în apropiere de Sens, la periferia Parisului.

În 2020, când a venit vremea noastră, am citit sau recitit Ciuma, epuizând stocurile librăriilor de pretutindeni, surprinși de această dată că o operă de ficțiune a putut prevedea atât de clar situația noastră și refugiul pe care l-am căutat în iluzie — înșelăciunile conducătorilor noștri, inegalitățile legate de soartă și de avere pe care prosperitatea

ne-a făcut să le ignorăm, discursul din vârful buzelor cum că „ne aflăm cu toții în aceeași barcă“, realitatea mult mai puțin nobilă. Pandemia ne-a supus aceleiași vulnerabilități — dar, după cum spune Camus, „de această egalitate nimeni n-avea nevoie“.

Recitirea lui Camus ne-a ajutat să ne deschidem inimile către cei asemenea lui Rieux care luptau, cu prețul propriei vieți, pentru a ne menține în siguranță. Camus nu ar fi fost surprins să vadă ferestrele apartamentelor din New York, Milano, Paris, Londra și Barcelona deschizându-se la o oră stabilită pentru ca niște oameni absolut străini să aplaude alți necunoscuți care, în echipamente individuale de protecție, se luptau în acel moment să salveze mame, tați, fii și fiice, în spitalele din oraș.

Insistența lui Camus asupra absurdității ciumei, a lipsei sale de sens, a fost poate cel mai greu de acceptat dintre mesajele sale. Punea sub semnul întrebării consolarea pe care am fi obținut-o, chiar și fără să ne dăm seama de lucrul acesta, din iluziile pe care ni le-ar fi putut oferi calea ascendentă a progresului. Iată un virus ce părea să ne arunce înapoi în timp, până în 1918–1920, în Marsilia anului 1720 sau în Londra din 1665. În loc să meargă înainte, timpul părea să curgă îndărăt, spre un trecut despre care credeam că se află irevocabil în urma noastră. Trezirea nu s-a oprit aici. Numărul de morți a dezvăluit că era o iluzie că am avea suficiente spitale, paturi, ventilatoare pentru a face față oricărui risc cu care s-ar putea confrunta sănătatea publică. A expus fragilitatea șocantă a sistemelor noastre de asistență socială pentru persoanele în vârstă și nevoiașe, exact așa cum ne spusese Camus că se va întâmpla.

Așa încât dintr-odată, prin forța pierderii și a nenorocirii, în iarna, primăvara, vara și toamna anului 2020, pe măsură ce lumea noastră părea să se afunde în întuneric și tăcere, am recitit Camus cu o apreciere nedorită. Aveam mult mai puțin control asupra istoriei decât am crezut noi, cu atât mai puțin control asupra bolii decât ne-am imaginat. Rapiditatea cu care societatea noastră a fost adusă într-un punct mort a avut darul să ne umilească pe toți și să pună la îndoială orice credință seculară.

Iar ceea ce am descoperit — și Camus ne-a spus, de asemenea, că se va întâmpla — a fost încrederea în celălalt, nevoia unul de altul. Nu a existat o altă mângâiere în afară de aceasta, o altă credință în afară de convingerea, întărită de observarea devotamentului personalului de îngrijire medicală și al voluntarilor de pretutindeni, că nu vom lăsa pe nimeni să moară, dacă putem da o mână de ajutor.

La sfârșitul romanului lui Camus, Rieux reflectează la ceea ce învățase în perioada petrecută în iad:

Răul care se manifestă în lume provine aproape întotdeauna din ignoranţă, iar bunele intenţii, dacă nu sunt luminate de conştiinţă, pot să facă tot atâtea stricăciuni ca şi răutatea. Oamenii sunt mai curând buni decât răi[112].

Cum poate o pandemie să ne spună asta? Cu toate acestea, Camus a insistat asupra acestui lucru, deoarece o astfel de credință, fie și imposibil de verificat, constituie baza oricărei speranțe. Există un pasaj care amintește de problema ridicată de viața lui Primo Levi: virtutea câtorva oameni asemenea lui ne consolează, oare, pentru cruzimea și lașitatea multora? Dr. Rieux speră că da, la fel și Camus, însă asta e toată consolarea pe care ne-o oferă.

În 1945, la sfârșitul războiului, Camus a scris în caietele sale un pasaj pe care l-a intitulat „Semnificația operei mele":

Atâția oameni n-au parte de grația divină. Cum să trăiești fără grație divină? Trebuie oricum să ne adaptăm și să facem ceea ce creștinismul n-a făcut niciodată: să ne ocupăm de cei osândiți[113].

În unul dintre ultimele sale interviuri, în 1959, un Camus asaltat a exclamat, ca răspuns la întrebarea ostilă a unui jurnalist:

Nu văd de ce ar trebui să-mi cer scuze pentru că mă preocupă cei care trăiesc în afara Harului. A venit vremea să începem să ne ocupăm de ei, deoarece sunt cei mai mulți.

Nu suntem îngeri, nu suntem binecuvântați, spune Camus. Nimic nu poate împiedica izbucnirea ciumei și prăbușirea certitudinilor noastre. Asta înseamnă — a vrut el să ne facă să înțelegem — „a trăi în afara Harului". Înseamnă să trăiești dincolo de o certitudine finală sau o consolare finală, dincolo de orice convingere că istoria are un sens pe care o ființă umană îl poate înțelege. Însă el nu s-a oprit aici. A trăi în afara Harului nu înseamnă să trăim fără speranță sau să dăm exemple despre cum ar trebui să trăim. Întotdeauna există exemple bune, iar cele pe care a vrut să le vedem erau foarte reale și foarte specifice: o

bătrână privind tăcută la căpătâiul unui necunoscut, ținându-i companie noaptea, ca să nu moară singur.

93 Albert Camus, Caiete, traducere și prefață de Modest Morariu, Univers, București: 1971, pp. 241–242 (N.t.).

94 Ibidem, p. 200 (N.t.).

95 Ibidem, p. 242 (N.t.).

96 Albert Camus, Ciuma, traducere de Eta Wexler și Marin Preda, Polirom, Iași: 2018, p. 5 (N.t.).

97 Albert Camus, Caiete, ed. cit., p. 246 (N.t.).

98 Albert Camus, Ciuma, ed. cit., p. 73 (N.t.).

99 Ibidem, pp. 69–70 (N.t.).

100 Albert Camus, Caiete, ed. cit., p. 214 (N.t.).

101 Ibidem, p. 244 (N.t.).

102 Ibidem, p. 239 (N.t.).

103 Albert Camus, Scrisori către un prieten german, în Eseuri, antologie, traducere și cuvinte introductive de Modest Morariu, Univers, București: 1976, pp. 23–24 (N.t.).

104 Albert Camus, Ciuma, ed. cit., p. 125 (N.t.).

105 Ibidem, p. 98 (N.t.).

106 Ibidem, pp. 208–209 (N.t.).

107 Ibidem, p. 215 (N.t.).

108 Ibidem, p. 209 (N.t.).

109 Ibidem, p. 273 (N.t.).

110 Ibidem, p. 275 (N.t.).

111 Ibidem, p. 293 (N.t.).

112 Ibidem, p. 128 (N.t.).

113 Albert Camus, Caiete, ed. cit., p. 278 (N.t.).

Capitolul 16

Capitolul 16

Trăind în adevăr

Václav Havel, Scrisori către Olga

A murit de ceva vreme, iar viața lui — ca dramaturg, eseist, disident, deținut politic și, în cele din urmă, președinte al țării sale — s-a îndepărtat de multe amintiri. El aparține unui trecut care acum nu poate fi recuperat, momentul eroic al tranziției — când a căzut Zidul Berlinului, când Nelson Mandela a ieșit din închisoare, când am îndrăznit să credem că istoria își va schimba cursul de până atunci. Astăzi, Václav Havel este amintit cel mai adesea pentru o remarcă făcută în cadrul răspunsului dat unui jurnalist care-l intervieva despre izvoarele vieții sale în 1986, cu trei ani înainte să-și conducă țara spre libertate:

În mod clar, speranța nu este același lucru cu optimismul. Nu este convingerea că ceva se va termina cu bine, ci certitudinea că ceva are sens, indiferent de consecințe.

Această remarcă a căpătat o viață a sa, regăsindu-se până în zilele noastre în discursurile celor care o citează deoarece îi inspiră să susțină cauze aparent lipsite de speranță. Este o replică ce are în spate autoritatea unei vieți întregi. De-a lungul a trei decenii, în ciuda eșecului, detenției și îndoielii de sine, el s-a dedicat unei cauze care, spre propria sa uimire, avea să-l conducă la președinție.

În lumina caldă a retrospectivei, este ușor să presupunem că personalități precum Mandela și Havel au crezut întotdeauna că, într-o zi, victoria va fi a lor — însă au existat momente în care, atât pentru Mandela, cât și pentru Havel, nu părea să mai existe speranță. Statornicia lor este mai bine înțeleasă ca o victorie cât se poate de umană asupra disperării.

În cazul lui Havel, acele referiri la speranță erau înțelese, cel puțin în 1986, ca o altă salvă dintr-o dispută amară cu marele scriitor ceh Milan Kundera cu privire la posibilitatea producerii schimbării în Cehoslovacia comunistă. Romanul lui Kundera Insuportabila ușurătate a ființei imortalizase atmosfera morală din Praga de după 1968, când Havel, pe atunci în vârstă de treizeci și ceva de ani, punea în circulație petiții pentru eliberarea deținuților politici care fuseseră arestați după ce tancurile sovietice îi ocupaseră țara. Unul dintre personajele din romanul lui Kundera spune că este inutilă semnarea unor asemenea petiții. Nu asigură eliberarea nimănui. Aproape douăzeci de ani mai

târziu, poziția lui Kundera (sau cel puțin poziția personajului său) era la fel de încrâncenată. Petițiile au contat foarte mult, a insistat Havel, mai ales dacă erai în închisoare. Oricât de disperată ar fi situația, faptul că știi că cineva încearcă să te elibereze te ajută să supraviețuiești. Dar de unde să știe Kundera lucrul ăsta? Din 1975, el se afla în siguranță la Paris, în timp ce Havel rămăsese în Praga și făcuse închisoare pentru că sfidase regimul ca principal purtător de cuvânt al întregii mișcări disidente. Mai rău, renunțând să mai creadă în astfel de gesturi, Kundera cedase unui fatalism care făcea ca orice politică să pară o pierdere de vreme. În calitate de marxist intelectual care crezuse cândva că ține sub control volanul istoriei, Kundera exprima acum, în ficțiunea sa, un dezgust față de viață, scriind că istoria era „o divinitate inteligentă care nu putea decât să ne distrugă, să ne înșele, să abuzeze sau, în cel mai bun caz, să-și râdă de noi".

Havel nu avea timp pentru detașarea lui Kundera. Istoria, i-a spus el intervievatorului său, „nu este ceva care se întâmplă în altă parte: se întâmplă aici. Cu toții contribuim la realizarea ei" — Kundera cu romanele sale, jurnalistul cu interviurile lui, iar disidenții cu petițiile lor. Dacă noi toți facem istoria, atunci cu toții îi putem influența calea, fiecare în felul său. Aceasta fusese calea lui Havel: refuzul obstinat de a se supune regimului și anilor de închisoare. La trei ani după acel interviu — când Havel se afla în balconul din Piața Wenceslas, în fața a 250 000 de oameni, iar regimul comunist era înfrânt — a simțit, probabil, că istoria era în sfârșit de partea lui. Cu toate acestea, experiența îl temperase îndeajuns de mult încât nu-și putea permite să fie prea euforic. Într-o viață în care se dedicase disidenței, învățase că ființele umane își fac istoria, într-adevăr, însă nu așa cum vor și nici măcar așa cum speră.

Dacă asta a ajuns el să creadă, atunci cum a reușit să păstreze speranța vie?

Havel însuși și-a pus această întrebare, iar și iar, dar niciodată cu mai multă înverșunare ca în vara anului 1982, când se afla în închisoarea Plzeň-Bory, unde își ispășea al treilea an al pedepsei primite pentru faptul că sfidase regimul comunist. Nu i-a plăcut niciodată să vorbească despre timpul petrecut în închisoare, dar pentru un intelectual al clasei de mijloc, în vârstă de patruzeci de ani, cu mâini fine, a fost o trezire brutală. Fusese reținut și înainte, în 1977, însă aceasta a fost prima sa experiență legată de munca în închisoare. La penitenciarul Heřmanice a trebuit să depună eforturi mari pentru a-și face norma de fier vechi, învățând cum să folosească o lampă cu acetilenă. Alteori trebuia să demonteze cabluri electrice în mizeria unsuroasă și frigul unei hale de mașini fără pic de încălzire. Directorul

închisorii și-a ales cel mai faimos prizonier pentru abuzuri speciale și l-a trimis la carceră pentru că încercase să-și convingă un coleg de detenție să renunțe la gândul de a se sinucide. Când a fost transferat la închisoarea Bory, a lucrat la spălătoria închisorii, unde băga cearșafurile pătate de spermă în mașinile de spălat.

Ceilalți prizonieri — în mare parte mici infractori — îl lăsau în general în pace, dar viața cu ei era sufocantă și, în cele din urmă, epuizantă. Pentru a supraviețui, a rămas tăcut, circumspect, închis în mintea lui, singurul loc unde putea fi liber. Visa la viața de afară, bântuit de mirosurile din copilărie — cum mirosea câinele lui când ieșea din apa tulbure a unui râu în care înotase și se scutura; mirosul uscat al costumelor de teatru de pe rafturile Teatrului de pe Balustradă, unde lucrase pe la douăzeci și ceva de ani; mirosul de fân de la țară, de dincolo de zidurile închisorii. Abia aștepta seara de sâmbătă, când putea găsi o clipă de liniște pentru ca, așezat pe patul său, să-i scrie o scrisoare de patru pagini soției sale, Olga.

Într-o seară de mai a anului 1982, împreună cu ceilalți prizonieri, urmărea la televizor buletinul meteo de noapte, transmis de o femeie de la serviciul meteorologic de stat. La mijlocul emisiunii, sunetul s-a întrerupt dintr-odată, iar femeia a rămas acolo, în picioare, conștientă că ceva nu era în regulă, dar nu avea ce să facă. După cum i-a spus Olgăi într-o scrisoare,

mantia rutinei a căzut, iar în fața noastră a rămas dintr-odată o femeie confuză, nefericită și teribil de jenată: a încetat să mai vorbească, uitându-se cu disperare la noi, apoi undeva în lateral, dar din direcția aceea nu venea niciun ajutor. Abia putea să-și rețină lacrimile. Expusă vederii a milioane de oameni și totuși disperat de singură, aruncată într-o situație necunoscută, neașteptată și de nerezolvat, incapabilă să transmită prin gesturi că reușea să controleze situația (ridicând din umeri și zâmbind, de exemplu), cuprinsă de rușine, stătea acolo în deplina goliciune primordială a neputinței umane.

A fost un moment cu care s-a putut identifica, momentul îngrozitor când te „usuci“, când îți uiți textul și rămâi gol în fața unei audiențe, când masca ta dispare, dezvăluind ființa umană înfrigurată de dedesubt. Se prea poate ca ceilalți prizonieri să fi izbucnit în șuierături ori strigăte de bucurie răutăcioasă asistând la umilirea unui slujitor loial al regimului — vorbele goale la adresa partidului erau obligatorii chiar și în cadrul serviciului meteorologic ceh —, dar Havel era atât de plin de compasiune, încât ar fi vrut, în mod absurd, să întindă

mâna și să mângâie părul femeii.

Scena, i-a spus el Olgăi, a atins inima ființei sale. I-a scris Olgăi că se simte responsabil „pentru tot“ — oricât de nebunesc ar părea sentimentul ăsta —, până și de suferința tăcută a acelei străine. De ce se simțea responsabil pentru ea? Deoarece, în jena ei dezgolită, el s-a văzut pe sine. „Responsabilitatea“, și-a dat el seama încă o dată, trebuia să fie reperul vieții sale.

La vremea aceea, Havel citise un eseu pe care i-l trimisese fratele său Ivan, intitulat „Fără identitate“, al filosofului francez Emmanuel Levinas. Și Levinas făcuse închisoare. Soldat în armata franceză, a fost capturat în 1940 și trimis într-un lagăr de prizonieri din Germania, unde a lucrat timp de cinci ani într-o brigadă forestieră. Evreu lituanian, a scăpat de lagărele morții doar pentru că germanii au fost nevoiți să-l considere prizonier de război, protejat de Convențiile de la Geneva. Levinas a ajuns să înțeleagă detenția sa ca o robie în sensul străvechi al Bibliei ebraice. El cita Psalmul 119: „Străin sunt eu pe pământ, să nu ascunzi de la mine poruncile Tale“. Și spunea în eseu: „condiția de a fi străini și sclavi în țara Egiptului îl aduce pe om mai aproape de vecinul său. În condiția lor de străini, oamenii se caută unul pe altul. Nimeni nu este acasă la el. Amintirea acestei înrobiri creează umanitatea“. Havel a citit aceste cuvinte, apreciindu-le cu surprindere. Și a notat observația lui Levinas:

Responsabilitatea întemeiează identitatea, însă nu suntem responsabili datorită identităţii noastre; în schimb, avem o identitate pentru că suntem responsabili[114].

Această remarcă a lui Levinas l-a ajutat pe Havel să înțeleagă puseul său de compasiune față de prezentatoarea meteo de la televiziune: erau înrudiți, iar el avea față de ea o responsabilitate, care era parte din ființa lui. Din același motiv, își dădea seama acum, când se urca noaptea târziu într-un tramvai în Praga, punea întotdeauna o monedă în aparat, chiar dacă controlorul nu era atent și nici nu erau pasageri care să-l vadă. Făcea lucrul acela ca și cum ar fi existat un ochi vigilent care nu era al lui, dar care exprima un nivel absolut de conduită față de care se simțea responsabil.

Nu, i-a spus el Olgăi în una dintre numeroasele scrisori pe care le-a dedicat cugetării asupra impactului eseului lui Levinas, nu Dumnezeu era cel care privea, ci „acest partener al meu intim-universal — care este uneori conștiința mea, alteori speranța mea, uneori libertatea

mea, iar alteori misterul lumii“. Orice ar fi fost era prea intim pentru a fi venerat și, în plus, Havel nu era un creștin practicant. Cu toate acestea, folosea categoriile religioase atunci când cugeta la cele mai profunde dorințe ale sale. Simțea că se confruntă „încontinuu, mereu“ cu judecata. „Nimic din ce s-a întâmplat nu se poate întoarce în veci, totul rămâne... și eu rămân — condamnat să fiu cu mine însumi până la sfârșitul timpului, așa cum sunt.“

Pentru un om care se frământa la gândul că toate sacrificiile sale ca disident au fost în zadar, un om care, dintr-odată, a fost înduioșat până la lacrimi de suferința unei străine, simțindu-se responsabil pentru ea și pentru alții, toate acestea au venit ca o izbucnire eliberatoare de voință. Iar concomitent cu voința au venit speranța și un sentiment de izbăvire personală.

Odată produsă această descoperire, au ieșit la suprafață și alte emoții, mai intime. Trebuia să înfrunte faptul că era total dependent de Olga. Ea — și fratele său Ivan — erau singurele lui contacte cu lumea exterioară. Ea îl vizita în fiecare trimestru, aducându-i pachetul obișnuit cu ceai Earl Grey, țigări și loțiune de ras, precum și știri și bârfe din cercul său de disidenți și oameni de teatru.

Era prima lui iubire, o femeie din clasa muncitoare — „dreaptă ca o riglă“. A cunoscut-o la Praga, la sfârșitul anilor 1950, când ea era plasatoare la teatru, cu trei ani mai mare decât el, care era pe atunci un adolescent ucenic de mașinist. Caracterul ei adamantin s-a dovedit irezistibil pentru tânărul sclipitor, volubil, nesigur din clasa de mijloc. De altfel, mama lui nu o vedea cu ochi buni și nu-i plăcea de ea, ceea ce a pecetluit un pact de rebeliune între cei doi tineri îndrăgostiți. Până a ajuns în închisoare, au fost împreună mai bine de douăzeci de ani, iar evaluările ei directe și tăioase asupra oamenilor au ajuns să fie pentru el un reper. A fost prima lui cititoare, cel mai înverșunat critic al său, muza lui, dar până a ajuns la închisoare, anii lui de infidelitate le făcuseră praf căsnicia.

Când a venit poliția să-l aresteze, el nu era acasă cu Olga, ci cu Anna Kohoutová, fosta soție a unui prieten disident. După ce a intrat în închisoare, în ciuda faptului că-și recunoștea mereu infidelitățile, răbdarea Olgăi ajunsese la capăt. Ea îi scria rar, ceea ce nu era de mirare. El umplea scrisorile cu diverse solicitări — un anumit fel de pastă de dinți, nu de altul, ceai dintr-ăsta, nu din ăla...; într-o scrisoare chiar a rugat-o pe Olga să-i transmită Annei un mesaj prietenos. Întâlnirile lor de la început erau tensionate din cauza emoțiilor, pe care niciunul dintre ei nu voia să și le împărtășească, cu atât mai mult cu cât erau supravegheați de gardieni. Ea l-a pedepsit în singurul mod

în care putea: cu o tăcere imperioasă, lăsându-l să o implore pentru a-i răspunde. Închisoarea l-a învățat cât de vulnerabil era, cât de mult avea nevoie de ea. S-a apucat să-i spună că devenise stânca lui, singura lui certitudine. Ea nu l-a părăsit niciodată, însă nu a ezitat să-i manipuleze sentimentul de vinovăție. El se frământa, însă, ca orice bărbat care își hrănește puterea din adoptarea unor principii morale, nu avea de ales decât să stea cu o femeie care îi amintea, ca nu cumva să uite, ce fel de bărbat ar trebui să fie.

Autoritatea morală e una; a iubi și a dori înseamnă cu totul altceva. Scrisorile sunt documente reci, mărturii ale unei legături indisolubile, dar bazate pe un calcul necruțător între cei doi. Când prietenii l-au întrebat de ce Scrisorile către Olga sunt atât de impersonale, nu abundă în cuvinte de mângâiere, de liniștire și, firește, de iubire, el a răspuns că oamenii nu trebuie să uite că scrisorile trebuiau să treacă de cenzorul închisorii. În plus, a adăugat, el și Olga nu și-au făcut niciodată „un obicei de a ne mărturisi sentimentele unul altuia. Amândoi suntem reticenți, deși această reticență are o sursă diferită în fiecare dintre noi: mândria în cazul ei, rușinea în cazul meu“.

El căuta să obțină iertarea ei, dar și să se ierte pe sine. Era obsedat de un episod din prima detenție în închisoarea Ruzyně, din ianuarie-mai 1977, în așteptarea procesului pentru rolul său de purtător de cuvânt al disidenței. A fost interogat de un tip inteligent care, potrivit cuvintelor triste ale lui Havel, i-a exploatat toate slăbiciunile: dorința lui burgheză de a face pe plac, inteligența și sentimentul său de superioritate intelectuală. Și a mizat pe aceste trăsături pentru a obține din partea lui Havel o înțelegere de a se retrage din funcția de purtător de cuvânt al mișcării disidente în schimbul eliberării anticipate. Havel putea să-și găsească scuze că era speriat și dezorientat, însă nu-și putea ierta faptul că fusese convins că-l păcălise pe cel care-i luase interogatoriul. Și-a dat seama prea târziu că se făcuse de rușine în ochii cercurilor disidente din Praga. Când a fost eliberat, prietenii lui au fost înțelegători, însă el a trecut prin cea mai întunecată perioadă a vieții sale: „săptămâni, luni, de fapt ani de disperare tăcută, autoflagelare, rușine, umilință interioară, reproș și întrebări fără răspuns“. Poate în cel mai apropiat moment din întregul lor dialog, el a mărturisit că numai Olga bănuia amploarea disperării lui.

Spre deosebire de infidelități, această eroare mult prea umană a compromis nucleul autorității sale morale ca purtător de cuvânt al unei mișcări căreia, în definitiv, doar autoritatea morală îi dădea greutate. Pe măsură ce se apropia de sfârșitul pedepsei, știa că nu va reuși să-și recâștige autoritatea în exterior dacă nu va pune capăt

rușinii provocate de această rană nevindecată. Cu ajutorul lui Levinas și a catharsisului produs de compasiunea față de prezentatoarea buletinului meteo, redescoperise rădăcinile angajamentului său față de ceilalți. Acum trebuia să-și ierte un grav eșec pentru a trăi potrivit convingerilor sale.

„Trăirea în adevăr“ nu-i lăsa loc pentru false consolări. Pentru a se ierta pe sine, a trebuit să-și asume responsabilitatea, până la adâncul ființei sale, pentru slăbiciunea și eșecul său din camerele de interogatoriu de la închisoarea Ruzyně. În pasajul culminant al Scrisorilor către Olga, el a scris:

Nu este greu să stai în spatele succeselor cuiva. Dar să accepți responsabilitatea pentru eșecurile cuiva, să le accepți fără rezerve ca eșecuri care sunt cu adevărat ale cuiva, care nu pot fi transferate în altă parte sau în altceva și să accepți activ — fără a ține cont de orice interese lumești, oricât de bine ar fi ele camuflate, sau de sfaturi bine intenționate — prețul care trebuie plătit: asta e al dracului de greu! Însă doar pornind de acolo drumul duce — așa cum m-am convins, sper, din experiența mea — la reînnoirea controlului asupra propriilor mele probleme, la o perspectivă cu totul nouă asupra gravității misterioase a existenței mele ca întreprindere incertă și la sensul ei transcendental.

A-ți asuma eșecul însemna să nu te mai prefaci că persoana responsabilă ar fi un eu îndepărtat și să accepți că persoana respectivă ai fost și vei fi mereu tu. A accepta acest eu eșuat însemna să nu-ți mai respingi rușinea. Asta era cu adevărat necesar pentru a „trăi în adevăr“.

De asemenea, trebuia să înțeleagă, pe viitor, că nu-și putea considera propria virtute mai presus de orice îndoială, că trebuie să fie conștient de vulnerabilitatea sa. În camera de interogatoriu de la Ruzyně, spunea el, nu fusese nevoie decât de un „moment de neatenție“, de „o convingere neglijentă că ești ceea ce ești“. Nicicând nu avea să mai aibă încredere în ceea ce era. Viața lui nu mai avea pentru el sens ca destin, ci mai degrabă ca un labirint de alegeri periculoase ce se întinde în viitor, în care fiecare pas greșit sau întorsătură greșită purta riscul trădării finale.

În vara anului 1982, scrisorile sale circulau în rândul susținătorilor lui din Praga și a fost ideea sa ca unele dintre ele să fie publicate într-o ediție samizdat. Intitularea lor Scrisori către Olga era o recunoaștere a

rolului de confesor. Un prieten filosof a scris o introducere, în care a făcut legătura cu Boethius. Scrisorile erau astfel prezentate ca o contemporană Consolare a Filosofiei. Asemănările și deosebirile dintre cele două texte merită scoase în evidență. În amândouă, un bărbat caută consolare din partea unei femei — în cazul lui Boethius, din partea Filosofiei, în cazul lui Havel, din partea unei ființe umane reale, dar pe care o trădase. În cazul lui Boethius, consolarea pe care o caută este împăcarea cu soarta lui. La Havel, consolarea după care tânjește este iertarea.

Remarca lui Havel referitor la speranță și cerința lui „de a trăi în adevăr" își merită autoritatea, deoarece el a plătit pentru ele printr-o răfuială chinuitoare cu sine însuși. Când a acceptat că nu există vreo scuză, nici una, care să-i justifice momentul de slăbiciune în fața celui care-l interogase, a ajuns la sfârșitul pedepsei convins că-și câștigase dreptul de a se întoarce în libertate pentru că se iertase pe sine.

După ce a fost eliberat din închisoare la începutul anului 1983, „trăirea în adevăr" nu a devenit mai ușoară. Unele elemente incorigibile ale caracterului său nu s-au schimbat. A reluat legătura cu Anna, apoi cu o altă femeie, iar Olga și-a găsit un alt bărbat. Cu toate acestea, nu a părăsit-o niciodată pe Olga. Ea a rămas, până la sfârșit, stânca lui, confidenta și judecătoarea lui.

După șapte ani de la ieșirea din închisoare a ajuns președintele țării sale. La început a fost euforic văzând că i se oferea șansa de a modela istoria și s-a simțit flatat de atenția de care viața lui extraordinară se bucura în capitalele lumii. La Washington și la Londra, Paris și Berlin era copleșit de premii și doctorate, dar întotdeauna a existat în el o parte detașată, care privea totul ca un spectator. Și-a parodiat vesel propria viață: „micul Honza — deși toată lumea îi spune că nu are niciun rost — se izbește cu capul de zid atât de mult, încât zidul se prăbușește în cele din urmă, iar el devine rege și guvernează, și guvernează, și guvernează vreme de treisprezece ani lungi".

Povestea vieții sale a devenit un clișeu care a dat speranță altora și poate că acesta a fost și motivul pentru care a rămas atât de mult la președinție, însă chiar și cei mai apropiați dintre prietenii lui s-au întrebat de ce nu a renunțat. O mare parte din timpul petrecut în funcție a fost pentru el o via dolorosa, dar și-a continuat drumul cu greu. Țara s-a divizat în două în timpul celor două mandate ale sale; era depășit cu regularitate de prim-ministrul Václav Klaus; și-a avertizat poporul, în discursuri elocvente, să se ferească de corupție, egoism și nulitate spirituală, dar oamenii nu l-au ascultat. În 1996, Olga a murit de cancer. El s-a recăsătorit la scurt timp după aceea, iar

alegerea sa, o actriță mult mai tânără, a făcut să fie luat în râs. Era ferm: dragostea și hotărârea ei de a avea grijă de el în timpul unui episod înspăimântător îi salvaseră viața — nu avea și el dreptul la puțină fericire?

Criticile la adresa lui s-au înmulțit, dar nu a părăsit Cetatea din Praga. În fiecare zi, exercitarea puterii confirma, spunea el, „că exiști cu adevărat, că ai propria identitate de netăgăduit, că prin fiecare cuvânt și faptă lași o urmă foarte vizibilă în lume". În același timp, puterea l-a privat de sine însuși: discursurile lui au devenit defensive și stereotipe; asociații săi au încetat să-i mai spună adevărul; nu mai avea timp să fie el însuși, nici măcar să fie cu sine. Dacă ar fi făcut din „trăirea în adevăr" testul unei vieți autentice, acum, în amurgul anilor puterii sale, adeseori deprimat cronic, probabil s-ar fi întrebat, din ce în ce mai des, dacă trăiește în minciună.

După ce a demisionat în cele din urmă în 2003, s-a bucurat de un tur al victoriei la Washington. Americanii i-au oferit un birou la Biblioteca Congresului și o locuință în Georgetown. Cele mai mari și mai respectate personalități au mers acasă la Madeleine Albright să-l întâlnească, iar el a vorbit, în engleza sa inimitabilă, despre mersul lucrurilor în lume. Președintele american l-a primit la Casa Albă, iar el a apreciat totul, chiar și acele momente inevitabile în ultima parte a vieții unei celebrități când un tip absolut necunoscut te confundă cu altcineva. Într-un lift din Capitoliul Statelor Unite, un tânăr i-a spus că întotdeauna a fost idolul lui; după ce Havel i-a mulțumit, tânărul l-a întrebat dacă el a scris cu adevărat Insuportabila ușurătate a ființei. Să fii confundat cu unul dintre principalii tăi oponenți era, gândea Havel, „o situaţie cu adevărat kunderiană".

Umorul și simțul autocritic l-au însoțit în ultimii ani, dar, spre final, era din ce în ce mai singur, la casa de la țară din Hrádeček pe care o împărțise cu Olga, gândindu-se în sinea lui că fugea de public, de politică, de oameni, poate chiar și de noua lui soție, poate chiar și de sine.

Se întreba de ce continua să se ocupe de casă, să o îngrijească, de ce „totul trebuia să fie aliniat, nimic nu putea fi lăsat să atârne la marginea unei mese sau să fie strâmb". De ce ținea frigiderul mereu plin, când el abia mai putea mânca? Era ca și cum ar fi așteptat în permanență să vină cineva în vizită. Dar cine? O femeie frumoasă? Un salvator? Prieteni vechi? De fapt, nu voia să mai vadă pe nimeni.

Credea că știe de ce. „Mă pregătesc în permanență pentru judecata din urmă, pentru cea mai înaltă instanță de care nimic nu poate fi ascuns,

care apreciază tot ce ar trebui apreciat și care, desigur, va observa orice nu se află la locul lui.“

Ultimul judecător ar observa astfel de lucruri mărunte, gândea el, pentru că ar fi un maniac, ca și dânsul. Dar atunci de ce să-i pese? Pentru că, spunea, „existența mea a agitat suprafața Ființei“, iar mica undă pe care o lăsase — ca disident, prizonier și președinte — schimbase lumea. Așa că viața lui trebuia judecată, evaluată, pusă în balanță. Avea să stea aici singur, „pur și simplu un pachet de nervi“, în așteptarea socotelii. Când i-a venit vremea, șase ani mai târziu, se afla în casa lui de la țară, având alături doar o infirmieră care l-a asistat până și-a dat ultima suflare. În ciuda defectelor sale, puțini dintre cei care au făcut istorie au fost mai neînduplecați în introspecția lor. Un extravert care învățase introspecția în închisoare a descoperit o modalitate de a trăi în adevăr, atât cât a putut, și de a-i inspira pe ceilalți să facă același lucru. Iar la sfârșit a așteptat sentința judecătorului, știind că nu exista nimic pentru care să poată fi judecat și pentru care, de mult, să nu se fi judecat deja el însuși. În această cunoaștere ar fi putut găsi o oarecare consolare.

114 Václav Havel, Scrisori către Olga, selecție de Jean Grosu, traducere și note de Mădălina Țurcanu și Laura Cruceru, ART, București: 2009, p. 343 (N.t.).

Capitolul 17

Capitolul 17

Moartea cea bună

Cicely Saunders și mișcarea hospice

Dintre ultimele ore de viață ale mamei mele, în urmă cu aproape treizeci de ani, îmi amintesc mai ales sunetele: scârțâitul pantofilor pe linoleumul de pe coridorul din fața camerei sale, țiuitul și păcănitul monitoarelor și aparatelor, un radio undeva în depărtare și șuierul aspru al respirației sale în timp ce se agita inconștientă. Fratele meu stătea în picioare la căpătâiul ei și încerca să-i maseze umerii, iar eu mă așezasem lângă ea, încercând să o țin de mână. N-ar fi putut să știe că ne aflam acolo. După o vreme, nu-mi mai amintesc după cât timp, a intrat un tânăr doctor asiatic într-un echipament verde, s-a uitat pe fișa de la picioarele patului, a urmărit scena și a întrebat dacă mai are nevoie de o injecție. Ea tocmai încetase să mai respire; zăcea inertă pe o parte. Nu mai avea nevoie de nimic. Doctorul a clătinat uluit din cap înspre noi, asistentele ne-au condus afară din salon și de atunci nu am mai văzut-o pe mama.

Când tatăl meu a suferit pe neașteptate un atac de cord în timpul unei vizite în orășelul din Québec unde părinții săi ruși își trăiseră ultimii ani de viață, a fost dus cu ambulanța la secția de terapie intensivă a unui spital aflat la patruzeci de minute distanță. Fratele meu, care pe atunci locuia în Toronto, a reușit să ajungă la spital și să-l vadă, dar după terminarea orelor de vizită a trebuit să-l lase acolo singur, conectat la perfuzii și monitoare, cu un aer trist și speriat. A murit în noaptea aceea. Eu eram de cealaltă parte a Atlanticului și nu am putut ajunge acolo la timp.

Aceste decese la spital m-au îndurerat multă vreme. Mi-aș fi dorit ca părinții mei să aibă o moarte liniștită, într-un loc unde să putem fi împreună și să stăm de vorbă, pentru ultima oară. Dar nu a fost nici timp și nici loc. Secția aceea de spital, acea unitate de terapie intensivă, nu era un loc pentru consolare. În absența unui astfel de loc, moartea lasă cicatrici adânci asupra celor vii.

La jumătatea secolului XX, medici, infirmiere și pacienți de pe ambele țărmuri ale Atlanticului au încercat să schimbe felul în care murim. Au trebuit să schimbe modul în care medicina înțelegea rolul medicului și modul în care cu toții înțelegem ce ne așteaptă la sfârșitul vieții. Pentru mulți medici, probabil inclusiv pentru cei care mi-au tratat părinții, moartea era un eșec. Dacă un pacient era pe moarte, dacă nu mai era posibil niciun tratament, atunci speranța dispărea, iar medicul

trebuia să lase restul în seama asistentelor. Însă o nouă generație de medici și asistente a început să înțeleagă că, inclusiv atunci când nu mai era posibil vreun tratament, speranța rămânea — dacă nu speranța într-un leac, atunci măcar aceea de a te împăca cu viața, cu copiii de care te-ai înstrăinat, speranța vindecării unor vechi răni psihice, de a-ți lăsa treburile în ordine, astfel încât să părăsești această existență cu sentimentul că te-ai îngrijit de toate. Moartea nu era sfârșitul speranței: chiar și în umbra morții mai erau încă multe de făcut și de rezolvat. În această perspectivă se afla posibilitatea unei consolări și potențialul unei instituții în care s-ar putea realiza lucrul ăsta.

Mulți au contribuit la această schimbare, dar nimeni nu a avut o contribuție mai semnificativă decât un medic englez pe nume Cicely Saunders. Ea a reinventat o instituție veche, azilul, care datează din Evul Mediu, și a creat o versiune a secolului XX în care progresele privind tratamentul medical al durerii terminale și îngrijirea plină de compasiune a pacienților pe moarte au fost combinate într-un nou cadru instituțional, care îi lăsa muribundului un răgaz pentru a se împăca cu moartea, înfruntând-o cu cât mai multă seninătate. În acest fel, ea a contribuit la crearea unei noi practici laice de consolare, pe care a elaborat-o pornind de la asistență medicală, psihologie, managementul durerii și terapie. La fel ca Elisabeth Kübler-Ross din Statele Unite, Saunders credea că cei mai mulți dintre noi, confruntați cu perspectiva morții, manifestăm la început împotrivire și negare, dar aproape toți ajungem la o etapă în care ne împăcăm cu soarta noastră. Iar aici, credeau Kübler-Ross și Saunders, exista speranța de a scăpa de frica de moarte. Fiecare s-a bazat pe tradițiile descrise în această carte — pentru Saunders a fost Iov, Psalmii și Camus; pentru Kübler-Ross, Freud, Jung și discipolii lor —, însă fiecare s-a îndreptat și către o sursă pe care cei mai mulți dintre colegii lor medici de sex masculin o ignoraseră: cuvintele pacienților lor muribunzi. Ele au descoperit că angoasa provocată de apropierea morții nu era legată doar de durere și frică. Era și sentimentul, uneori disperat, alteori plin de furie, că nu erau ascultați și chiar li se refuza adevărul. Muribunzii simțeau nevoia să vorbească despre viețile lor, să le dea un sens, să se ierte pe ei înșiși și pe ceilalți, să se împace cu sfârșitul. Introducerea acestor probleme în centrul de practică medicală a obligat-o pe Saunders să se confrunte cu diviziunea muncii bazată pe gen, înrădăcinată în medicina spitalicească a anilor 1960. În spitalele din vremea aceea, terapia și tratamentul erau în cea mai mare parte domeniul medicilor bărbați, analgezicele erau treaba infirmierelor, care erau în cea mai mare parte femei, iar consolarea era lăsată pe seama capelanilor. Saunders a restrâns aceste roluri și a contribuit la crearea unei noi practici de

îngrijire paliativă în care aceste roluri au fost combinate, iar consolarea a devenit pentru practica medicală la fel de importantă ca și o bună îngrijire medicală sau prescrierea unor analgezice. Datorită mișcării de îngrijire paliativă la a cărei creație Saunders a contribuit foarte mult, astăzi există centre de îngrijiri paliative în majoritatea țărilor din lume și secții de îngrijiri paliative în majoritatea spitalelor.

Cicely Saunders și-a început activitatea medicală în Londra, în timpul războiului, formându-se ca infirmieră, însă după război a început să înțeleagă că ceea ce voia să facă în viață era să-i îngrijească pe muribunzi. Totul a început dintr-o întâmplare. Într-o dimineață din ianuarie 1948, pe când lucra ca asistentă socială și medicală la spitalul St Thomas din Londra, Saunders a primit un apel telefonic de la proprietara unei locuințe din Soho, care îi spunea că unul dintre pacienții ei recent externați leșinase. Când a ajuns la locuința lui, pacientul, David Tasma, era urcat într-o ambulanță. A întrebat-o dacă era pe moarte. Nimeni nu-i spusese adevărul. I-a zis că da — cancerul său intestinal era în faza terminală. A întrebat-o dacă va veni să-l viziteze. „Ce altceva aș putea să fac?“ şi-a amintit ea că se gândise în momentul acela.

L-a vizitat aproape în fiecare seară, timp de două luni, într-o secție generală aglomerată a unui spital din Londra, ascultându-i cuvintele șoptite în zgomotul acela de vase și cărucioare, de pași și gemete ce-i asalta din toate părțile. Era un evreu polonez, în vârstă de doar patruzeci de ani, care sosise la Londra înainte de război și lucra ca ospătar la restaurantul cușer al lui Biedak din strada Denmark. Își pierduse toată familia în timpul războiului, iar acum înfrunta singur moartea, având-o la căpătâi doar pe fata aceea bătrână de treizeci de ani, din clasa mijlocie superioară. I-a mărturisit că avea sentimentul că moare fără să fi trăit măcar, cum a spus ea mai târziu, „fără să lase măcar o undă pe suprafața apei“. Vizitele ei erau singura dovadă că el conta pentru cineva.

În secția zgomotoasă, separați de ceilalți pacienți doar prin perdele, ea a început să-i vorbească despre faptul că, pentru pacienții muribunzi, ar fi trebuit să existe un loc mai bun decât acesta. I-a împărtășit câteva dintre primele sale idei despre un loc în care pacienții să aibă analgezice mai bune, mai multă intimitate, vizite familiale și ajutor pentru rezolvarea diverselor probleme. Înseninându-se, el i-a spus că are o poliță de asigurare de viață și că o va face beneficiară, pentru a putea crea un astfel de loc. Ea a încercat să-l descurajeze, însă el a insistat. Era nepot de rabini, i-a spus, dar credința strămoșilor săi nu lăsase nicio ancoră de care să se agațe. Ea era o creștină evanghelică

ferventă și spera să-l poată converti, însă el i-a zis că îi place prea mult de ea „ca să cred doar pentru că țin la tine“.

Pe măsură ce slăbea, a rugat-o să-i spună ceva „care să-mi aducă mângâiere“, iar ea a început să-i recite „Domnul este păstorul meu“ din Psalmul 23. Când a rugat-o să continue, a recitat din Psalmul 95, „Veniți să cântăm Domnului“, apoi din Psalmul 121, „Ridicat-am ochii mei la munți“. A vrut mai mult, dar când ea a scos Biblia din geantă ca să-i citească, a clătinat din cap și a spus: „Vreau doar ceea ce este în mintea și în inima ta“. Pe 25 februarie, când s-a dus să-l viziteze, el a căzut într-o stare de inconștiență. Și-a luat rămas-bun și a plecat cu autobuzul spre casă, iar când a sunat a doua zi la spital a aflat că murise la o oră după ce plecase; ea fusese ultima persoană pe care o văzuse.

Saunders și-a început munca de-o viață în acele săptămâni în care i-a ținut companie lui David Tasma. După ce el a murit, a vrut să renunțe la asistența socială pentru a merge să lucreze ca infirmieră, însă un medic a îndemnat-o să se facă doctor, deoarece, zicea el, „majoritatea doctorilor își părăsesc pacienții muribunzi“, însă ea ar fi unul care nu ar face lucrul ăsta. În plus, spunea, erau foarte multe de învățat despre controlul durerii. S-a întors la școală și, după ce a obținut diploma, a început să lucreze ca medic la un azil catolic din Londra. Acesta întruchipa practicile pline de compasiune ale unei tradiții de îngrijire medicală ce data din timpurile medievale, dar era, spunea ea, aproape „absolut ignorant“ în privința progreselor moderne legate de controlul durerii. Și s-a specializat în tratamentul durerii. În vremea aceea, pacienții își puteau ameliora durerea doar dacă sufereau efectiv; parcă ar fi trebuit să-și „merite“ medicamentele. Ea a introdus un regim de doze obișnuite, dar ușoare de medicamente prin care se încerca anticiparea durerii și, pe cât posibil, eliminarea ei. Și a demonstrat că această abordare nu crea dependență. Iar un lucru și mai important, dacă pacienții puteau fi ajutați să rămână conștienți și să nu aibă dureri, ar avea timp să se împace cu moartea lor. Ea a înțeles că, pentru bolnavii de cancer, controlul durerii era precondiția esențială a oricărui proces de acceptare a sfârșitului unei vieți.

În vara anului 1960, a avut a doua întâlnire care i-a schimbat viața, de data aceasta cu un pacient polonez pe nume Antoni Michniewicz, un inginer aristocrat și foarte educat, a cărui viață se apropia de sfârșit din cauza unui cancer osos. Avea cincizeci și opt de ani, era cu cincisprezece ani mai mare decât ea. În șase luni, au devenit din ce în ce mai apropiați. Ea a fost cea care i-a spus că boala lui e în faza terminală. În loc să o respingă sau să reacționeze cu disperare, el a privit-o tandru și a întrebat-o dacă i-a fost greu să-i mărturisească

lucrul acesta. I-a răspuns că i-a fost extraordinar de greu.

Când i-a spus că s-a îndrăgostit de ea, și-a amintit Saunders mai târziu, „dintr-odată, lumea mea s-a făcut țăndări“. A fost o relație între medic și pacient care a încălcat orice normă profesională, însă infirmierele catolice au protejat-o, permițând relației să se dezvolte. Îl vizita în fiecare seară. Stăteau într-o încăpere pentru șase persoane, despărțiți de ceilalți pacienți doar de perdele, și discutau cu acea intensitate liniștită pe care o fac posibilă momentele finale. El îi săruta mâna, pe care ea o ținea lipită de fața lui. Îi admira ceasul. Era ceasul pe care i-l lăsase David Tasma. „Nu-ți pot da nimic“, i-a spus el, „nimic altceva decât tristețe.“ Ea a șoptit: „N-am întâlnit pe nimeni ca tine“.

El era un catolic pios, ea — protestantă evanghelică, iar credința lor religioasă i-a susținut pe amândoi în săptămânile lui din urmă, când a slăbit rapid și a început să cadă în perioade tot mai lungi de inconștiență. A murit într-o seară de august, când ea tocmai ieșise să vadă un alt pacient. A doua zi, când a intrat în tură la spital, patul lui era gol, iar ea a rămas încremenită în ușă, neputând să facă vreun gest.

Însoțise un bărbat până în pragul morții și se îndrăgostise profund și iremediabil. Săptămânile petrecute împreună, a spus ea mai târziu, au fost al ei Liebestod. Timpul petrecut împreună i-a transformat sentimentul despre ceea ce era posibil când clipele îți sunt numărate. „Timpul nu e o chestiune de lungime“, i-a zis ea, peste ani, unui intervievator. „E o chestiune de profunzime.“ Când pacienți aflați pe moarte îi spuneau că nu mai au timp, ea le răspundea că întotdeauna e suficient timp, dacă ai cu cine să-l petreci.

După moartea lui Antoni, a fost chinuită de vise cu el și a pus pe hârtie descrieri angoasante ale unor întâlniri imaginare cu el în viața de apoi. Totodată, a intrat în cea mai productivă perioadă a vieții sale pe plan intelectual, când a creat eșafodajul de idei și practici pe care avea să se înalțe opera ei de mai târziu. Citea cu aviditate: lucrări ale filosofului evreu Martin Buber, memoriile lui Viktor Frankl despre Holocaust: Omul în căutarea sensului vieții, Evanghelia suferințelor de Søren Kierkegaard, precum și lucrările medicilor americani din anii 1930, ale căror studii despre muribunzi fuseseră ignorate. Pentru mângâiere spirituală a apelat la misticul religios francez Teilhard de Chardin; pentru percepții psihologice l-a citit pe Nietzsche, acest cunoscător al suferinței spirituale și mentale, și Ciuma lui Camus, acordând o atenție deosebită scenei în care iezuitul și doctorul, după ce au încercat în zadar să salveze un copil muribund, mărturisesc că, în ciuda diferențelor lor confesionale, sunt înrolați în aceeași bătălie

pentru salvarea celor vii. Pentru Saunders, scena era mult prea reală. Odată, într-o secție de asistență medicală din Londra, pe vremea războiului, petrecuse o noapte lungă ascultând tânguirile unui copil aflat pe moarte din cauza unei meningite cerebro-spinale. Cincizeci de ani mai târziu, și-a amintit ea, încă mai auzea glasul acela.

Se număra printre puținii medici care trecuseră și prin asistența medicală, știa ce înseamnă durerea neglijată și singurătatea unei boli în fază terminală, dar știa și cât de mult conta pentru un muribund o rutină liniștită, o sticlă cu apă caldă, o gustare de seară:

Pacienților aflați pe moarte le place de obicei să aibă un mic sprijin, să aibă pe cineva alături. Ei rămân întinși pe spate deoarece nu pot să se miște sau să roage pe cineva să-i ajute. Au nevoie ca pernele să le fie aranjate în așa fel încât bărbia să nu le cadă în piept. De multe ori le este frică de întuneric și-și doresc lumină și aer curat. Oxigenul nu-i ajută prea mult și urăsc masca. Adeseori se agită enorm numai ca să dea deoparte lenjeria de pat, care trebuie să fie ușoară.

Această atenție practică la detalii era forma ei de compasiune, aceeași umilă atenție la detalii pe care Tolstoi a surprins-o în memorabila lui nuvelă Moartea lui Ivan Ilici, în care singura persoană care îi aduce mângâiere muribundului consilier de stat, în orele lui de singurătate și agonie, este bătrânul servitor care stă cu el noapte de noapte, masându-i picioarele. Saunders știa să maseze picioarele, să trateze escarele, să întoarcă pacienții, să prevină iritațiile și infecțiile umilitoare produse de catetere. Manifesta un simț al umorului plin de afecțiune față de pacienții ei: bătrâni care o implorau să nu-i spele pe tot corpul, deoarece, șopteau ei, în alt spital „m-au spălat prea mult"; sau bătrâni alcoolici bolnavi de cancer, internați în secțiile de îngrijiri paliative, care se strecurau afară din spital ca să bea la cârciumă, după care se furișau înapoi în pat noaptea, crezând că nu-i observase. Privindu-i cum mor, a învățat să nu se teamă pentru ea. De asemenea, a învățat să le spună celor apropiați aflați la căpătâiul bolnavului să nu vorbească niciodată ca și cum pacientul nu ar fi acolo, deoarece ar putea să audă chiar dacă este inconștient.

A devenit pragmatică în privința relației dificile dintre consolare și adevăr. Le spusese adevărul atât lui David, cât și lui Antoni, dar în alte situații prefera o blândă ocolire a adevărului. Fiecare pacient era diferit. Fiecare avea o toleranță diferită față de realitate. „Ușa speranței trebuie închisă încet și ușor", spunea ea, deoarece speranța falsă nu era câtuși de puțin o consolare. Datorită Ciumei, datorită

orelor petrecute la căpătâiul unor pacienți care erau cu înverșunare atei sau agnostici, a ajuns să accepte că nu era treaba ei să le propovăduiască muribunzilor speranța religioasă, când speranța medicală dispăruse. Azilul pe care l-a înființat era o comunitate, a spus ea, dar „a celor diferiți“, unită nu printr-o credință împărtășită, ci prin respectul comun față de muribunzi și nevoile lor individuale.

De asemenea, știa destule despre medici și despre propriile-i temeri pentru a înțelege că mulți dintre ei nu le puteau spune adevărul pacienților pentru că nu și-l puteau spune lor înșiși. După cum remarca sardonic:

Puterile omului de a se înșela pe sine sunt aproape de necrezut. Un medic poate să nu recunoască la propria persoană simptome pe care le-ar diagnostica la oricine altcineva și poate să nu conștientizeze iminența morții sale.

La mijlocul anilor 1960, într-o perioadă îndurerată a vieții sale — după moartea tatălui ei și a lui Antoni —, a publicat prima relatare despre ceea ce a devenit principalul său punct de vedere în privința muribunzilor. Durerea lor, spunea ea, nu era doar fizică. Era și de natură socială, psihologică și metafizică. În ultimele zile de viață, pacienții aveau îngrijorări legate de copiii lor, de problemele lor financiare; își analizau îndurerați viața și se întrebau dacă au trăit cu adevărat; erau mistuiți de regrete și de sentimente de vinovăție chiar și pentru fapte și omisiuni dintr-un trecut îndepărtat. Durerea lor era „totală“: o combinație copleșitoare de suferințe trupești și sufletești. Ca întotdeauna, a atribuit această idee unuia dintre pacienții ei, o femeie muncitoare, doamna Hinson, care, când a fost întrebată unde o doare, i-a spus: „Păi, doamnă doctor, durerea a început în spate, dar acum se pare că totul merge rău“.

Dacă „totul merge rău“, atunci îngrijirea paliativă ar trebui să includă consiliere, terapie, sfaturi financiare, intervenții în relațiile cu familia, precum și tratamente cu analgezice și o solicitudine completată de compasiune. Consolarea includea toate aceste lucruri, însă era vorba mai ales despre ascultare. „Privegheați împreună cu mine“, le-a spus Hristos ucenicilor săi în timp ce se ruga în Grădina Ghetsimani. Dar, în loc să privegheze, ei au adormit, iar el a rămas singur să înfrunte adevărul că Dumnezeu i-a poruncit să sufere și să moară. „Privegheați împreună cu mine“ a devenit expresia folosită de Saunders pentru a exprima ce reprezintă consolarea. Însemna să fii acolo, să priveghezi noaptea, ca să-l auzi pe muribund vorbind. Ceea ce-și doreau, i-a spus

un pacient aflat pe moarte, era „ca cineva să pară că încearcă să mă înțeleagă“. Era o ascultătoare plină de compasiune, fără a fi însă sentimentală. „Nu putem înțelege niciodată cu adevărat o altă persoană, după cum nu putem influența lucrul greu care se întâmplă“ — dar ea putea măcar să privegheze.

În 1967, cu încrederea cuiva care știe exact ce vrea, Cicely Saunders a reușit să finanțeze și să deschidă St Christopher's Hospice, o unitate de șaizeci de paturi, din sudul Londrei. În următorii patruzeci de ani a desfășurat o activitate de pionierat în evaluarea științifică a remediilor avansate împotriva durerii, a instruit mii de medici și asistente în domeniul îngrijirii paliative și a oferit ajutor pacienților muribunzi și familiilor acestora din cartierele muncitorești din împrejurimi. A fost instalat și un vitraliu pentru a comemora darul fondator al lui David Tasma. S-au perindat pe acolo medici din întreaga lume, iar unul dintre ei, Balfour Mount, din Montréal, a inventat termenul „îngrijire paliativă“ pentru a descrie noua specialitate medicală căreia Saunders și echipa ei îi dădeau formă prin munca zilnică pe care o desfășurau în secții.

În loc să considere, așa cum credem adeseori, că moartea este cel mai solitar moment din viața noastră, Saunders a înțeles că este printre cele mai publice și mai sociale momente ale existenței noastre și că necesita un cadru instituțional care să-i respecte caracterul social, familial și public. Ea a înțeles nu numai că muribunzii aveau nevoie de un loc în care consolarea să fie posibilă, dar și faptul că cei aflați în apropierea morții doreau să-și folosească ultimele zile pentru a-i consola pe alții și că a oferi consolare era un lucru esențial pentru primirea ei.

Am întâlnit-o o singură dată, la St Christopher's Hospice, într-o după-amiază din 1996. Era o femeie înaltă, cu umeri lați, la aproape șaptezeci de ani, cu părul alb, bine aranjat; era îmbrăcată într-un costum din tweed aspru și o bluză cu volane și purta o broșă. Vorbea cu acea dicție precisă, tăioasă, specifică englezilor din clasa mijlocie superioară dintr-o epocă anterioară și părea tipul de englez autentic: un judecător de pace, un obișnuit al sărbătorilor din comitat și al întâlnirilor susținătorilor bisericii. Mi-a oferit un whisky, după care și-a turnat și ei unul mare. Era o femeie extrem de inteligentă, cu o curiozitate intelectuală și o capacitate de învățare ce contrastau cu imaginea de țărancă englezoaică cu picioarele pe pământ. Era și o romantică incurabilă, iar râsetele și veselia ei copilărească răsunau pe holuri în timp ce mă însoțea pe coridoarele de la St Christopher's, arătându-mi cu mândrie și dragoste numeroasele tablouri în ulei de pe

pereți, ce fuseseră realizate de soțul ei polonez („al treilea polonez al meu“), care murise cu un an în urmă, după cincisprezece ani de căsătorie.

Ceea ce o făcea remarcabilă era capacitatea de a pune la punct o practică de îngrijire paliativă — în aziluri, spitale și la domiciliu — care, de acum știa lucrul ăsta, cu o mândrie justificată, făcuse suportabil sfârșitul vieții pentru milioane de oameni din întreaga lume.

De asemenea, era formidabilă în dispute, mai ales pe tema eutanasiei. Întregul edificiu căruia își dedicase viața era amenințat de credința tot mai răspândită că „a muri cu demnitate“ ar însemna să alegi să-ți pui capăt vieții atunci când nu mai părea suportabilă. E greșit, spunea ea, să numim eutanasia moarte cu demnitate. Medicul care administra o injecție letală trăda jurământul lui Hippocrate, iar pacienții care cereau lucrul acesta cădeau pradă iluziei că în curând se vor afunda într-o dependență degradantă. Infirmiera din ea era revoltată. Chiar și pacienții afectați de boala neuronului motor își puteau păstra până la sfârșit demnitatea și liberul-arbitru. Toată viața și-a menținut această credință. Cu mai bine de patruzeci de ani în urmă, scrisese că „nu putem pretinde că dispunem în mod direct de viață. Nu noi suntem în măsură să spunem că suferința este zadarnică sau că pacientul nu mai are nimic de făcut ori de învățat în această viață. Omul nu este stăpânul și posesorul trupului său și al existenței sale“. Ideile ei despre consolare depindeau de această credință: că nu suntem stăpâni pe trupurile noastre și că sarcina cu care ne confruntăm este să ne împăcăm cu acea mare parte din viața noastră asupra căreia nu avem nicio putere.

De fapt, chiar dacă ajungem cu toții la un nivel de acceptare a propriei noastre morți și putem atinge acel moment de calm și împăcare pe care ea îl considera a fi o evoluție naturală, tot apar întrebări la care fiecare dintre noi va răspunde doar atunci când va veni momentul. Însă Cicely Saunders a înțeles că ne putem simți consolați în ultimele ore ale existenței noastre doar dacă nu renunțăm niciodată la speranța de a da un sens morții noastre pentru cei pe care îi iubim. Putem muri pentru ei, gândea ea, și putem face asta doar dacă suntem lăsați în pace s-o facem, într-un loc în care se respectă importanța acelor ultime ore petrecute împreună.

În ultimii ani de viață s-a îmbolnăvit de cancer, care a evoluat lent și pe care l-a suportat cu curaj și ironie. Era greu să i se ascundă adevărul. A vrut să vadă tomografiile, iar ultimul an și l-a trăit în speranța că, după cum singură a recunoscut, „cancerul va apărea în

altă parte“, deoarece ar fi „obositor“, să reziști întruna. În ultimele luni s-a întors la St Christopher’s, de data aceasta ca pacient — și a murit acolo, primind toate îngrijirile paliative pe care le perfecționase în practica sa pentru alții, pe 14 iulie 2005, la vârsta de optzeci și șapte de ani. Și-a dedicat cincizeci de ani din viață identificării oricărui element necesar pentru o moarte bună: ameliorarea durerii, un cadru contemplativ liniștit, prezența celor dragi, timp pentru a reflecta asupra vieții trăite și perspectiva unui sfârșit al suferinței; sper că ea, care a făcut atât de multe pentru a le asigura altora aceste lucruri, a reușit să le realizeze, în cele din urmă, și pentru ea însăși.

Epilog

Când părinții mei au murit, la trei ani unul de celălalt, acum treizeci de ani, multă vreme am fost cuprins de o stare de dezolare. Ei fuseseră publicul în fața căruia mi-am jucat viața, iar cum cele două locuri din teatru rămăseseră dintr-odată goale, piesa în sine nu părea să mai aibă vreun rost. I-am plâns, dar, într-un fel invalidant, eram de neconsolat.

Nici în ziua de azi nu reușesc să reconstruiesc cu exactitate cum mi-am regăsit reperele. M-am îndrăgostit din nou și am întâlnit o persoană care a înțeles și iartă, care iubește din toată inima. Faptul că am fost alături de cei doi copii ai mei, că i-am văzut crescând, că am văzut pe chipurile lor trăsături de la mama și de la tatăl meu m-a ajutat să-mi recâștig speranța că părinții mei trăiau în ei. Am început să-i visez din nou pe ai mei. L-am văzut pe tata plimbându-se pe malul mării, prin valuri, aplecându-se când și când pentru a ridica o scoică. Am văzut-o pe mama netezindu-și la genunchi o rochie roșie nouă și întrebându-mă cum îi stă. Am început să vorbesc despre ei cu fratele meu, descoperind cât de diferit își amintea el totul și, în felul acesta, am început să-mi fixez, asemenea cuiva care pune o fotografie într-un album, amintirile de neșters care îmi aparțineau. Acum, după treizeci de ani, timpul și-a făcut treaba. Durerea nu mai e așa cum a fost cândva, iar eu simt că vor rămâne mereu o prezență în viața mea. Pe pervazul camerei mele, reflectând lumina în timp ce scriu, se află figura unui cal ce dansează — cel puțin așa îmi pare mie —, sculptat de tata dintr-o rădăcină noduroasă de molid canadian, într-o zi de vară petrecută la cabana de la Golful Georgian în urmă cu mai bine de șaizeci de ani. Mă uit la sculptura aceea și mă gândesc, eliberat în sfârșit de tristețea și furia care interveneau uneori între noi, cât de recunoscător mă simt că mi-a fost tată și că eu sunt fiul lui. La fel cum nu mai sunt bântuit de amintirea mamei mele la sfârșitul vieții sale — pierdută pentru noi, incapabilă să vorbească, neputând să-și amintească numele noastre —, aducându-mi în schimb aminte de femeia care râdea plină de viață și speranță și cânta melodii de-ale lui Judy Garland în timp ce ne pregătea masa pentru momentul în care ajungeam acasă de la școală, de artista care mi-a pictat portretul pe când aveam opt ani, iar tabloul acela atârnă acum pe perete deasupra biroului soției mele și pare să semene foarte mult cu persoana care am fost toată viața.

Acum, când mă gândesc la moartea lor, îmi dau seama că alinarea este un proces conștient prin care căutăm să dăm sens pierderilor noastre,

dar și o încercare profund inconștientă, în adâncul sufletului nostru, de a ne recâștiga speranța. Este cea mai anevoioasă muncă, dar și cea mai plină de satisfacții din câte facem și nu putem scăpa de ea. Nu putem trăi în speranță fără a lua în calcul moartea, pierderea sau eșecul.

Unele dintre eșecurile mele au fost intime, altele, cât se poate de publice. În perioadele de recuperare de după aceea începi să te autocompătimești, până când îți dai seama că în viață sunt multe lucruri mai rele. În etapa următoare îți spui că ai făcut tot ce ai putut, deși ești nevoit să recunoști cu durere că ceea ce ai făcut nu a fost suficient de bun. Apoi încerci să lași lucrurile să meargă, doar ca să descoperi că nu există zi în care să nu-ți dorești să fi fost mai puțin naiv și să-ți fi făcut mai puține iluzii. Dar la sfârșitul acestei călătorii, în cele din urmă înțelegi, cum a făcut și Havel, că trebuie să preiei controlul întregii persoane care ai fost cândva, să fii mândru de ceea ce ai încercat să faci și să-ți asumi responsabilitatea doar pentru acele porțiuni ale eșecului tău care-ți aparțin întru totul. În acest mod lent, sinuos, abia conștient, ajungi să fii consolat. Poți chiar să înveți să fii recunoscător pentru ceea ce eșecul te-a învățat despre propria ta ființă.

Eșecul este un profesor grozav, la fel și înaintarea în vârstă. Pe măsură ce am îmbătrânit, am scăpat cel puțin de o consolare falsă. Dintre toate avantajele pe care mi le-au conferit niște părinți iubitori, clasa, rasa, educația și cetățenia, cel mai incorigibil drept era unul existențial: că eram cumva special. Mi se dăduse un permis de acces universal care îmi asigura trecere liberă prin viață. Era absurd, firește, însă a fost o iluzie care a susținut o mare parte din ceea ce am încercat să fac. Treptat, pe cei mai mulți dintre noi, eșecul și vârsta ne învață altfel. Renunți la orice iluzie legată de un statut special care conferă imunitate în fața prostiei și ghinionului și ajungi să accepți, vrând-nevrând, că ești la fel ca toți ceilalți, pradă amăgirii, autoamăgirii și tuturor relelor pe care trupul le moștenește. Îți dai seama că permisul de acces universal va trebui predat și că, în orice caz, în față te așteaptă o ușă care nu se va deschide. Este nevoie de ceva timp pentru a accepta sentimentul emergent de solidaritate cu restul omenirii, care începe să apară atunci când predai permisul acela, când îți dai seama că protestele tale liberale anterioare de solidaritate teoretică au fost cât se poate de false, când te trezești în cele din urmă că ești înhămat împreună cu toți ceilalți la o soartă comună. Însă aceste conștientizări sunt o parte inevitabilă a îmbătrânirii și devin un fel de consolare. Poate că nu ești special, dar faci parte din această categorie. Un lucru care nu este atât de trist sau atât de greu de acceptat. S-ar putea chiar să te facă să fii ceva mai atent la ghinioanele și nenorocirile celorlalți

și mai receptiv față de înțelepciunea antică, ce ne-a fost mereu aproape pentru a ne avertiza să nu fim atât de vanitoși și nesăbuiți.

Fără îndoială, acestea sunt câteva dintre experiențele care au condus la realizarea acestei cărți. Scrierea ei a fost un bilanț al pierderilor mele, în compania acelor prezențe vii care, în scrierile lor, mi-au împărtășit orele de frământări în care au încercat să găsească o cale către speranță. Consolarea pe care ei o oferă constă, îmi pare, în exemplul lor, în curajul, luciditatea și hotărârea lor de a lăsa în urmă ceva care ne-ar putea consola. „Opera a supraviețuit?“ a întrebat poetul în 1944, când istoria se închidea asupra lui. Da, a supraviețuit, și datorită ei suntem mai buni. Compania lor mi-a redat un sentiment de continuitate neîntreruptă și măreția ocazională a experienței umane. Datorită exemplului lor, am învățat că nu suntem niciodată singuri când ne confruntăm cu durerea și pierderea. Întotdeauna există cineva care a mai fost acolo înaintea noastră, care ne poate împărtăși din experiența lui. Sper ca acest lucru să fie pentru tine la fel de consolator cum a fost pentru mine.

Deși am prezentat trei doctrine străvechi ale consolării — ebraică, creștină, stoică —, precum și una modernă, a patra, ideea de progres care l-a determinat pe Marx să-și pună credința în revoluție, această carte e despre oameni. În definitiv, nu doctrinele ne consolează, ci oamenii: exemplul lor, specificul lor, curajul și statornicia lor, faptul că sunt alături de noi atunci când avem cea mai mare nevoie de ei. În vremuri întunecate, nimic atât de abstract precum credința în Istorie, Progres, Mântuire sau Revoluție nu ne va ajuta la fel de mult. Acestea sunt doctrine. Noi de oameni avem nevoie, de oameni care prin exemplele lor ne arată ce înseamnă să mergi mai departe, să continui, în ciuda oricăror adversități.

Voi încheia cu o astfel de persoană, un exemplu luminos, poetul Czesław Miłosz, pe care eu și soția mea l-am vizitat în casa lui din Berkeley, California, într-o senină zi de ianuarie a anului 1998. Plăcerea împărtășită pentru poezia sa a fost una dintre verigile care ne unise ca un nou cuplu. Poezia lui „După Paradis“ i-am recitat-o Zsuzsannei la ceremonia nunții noastre, în 1999, vocea mea accentuând ultimul vers, „pe care această iubire a ta a transformat-o dintr-odată“, deoarece exprima perfect ceea ce însemna ea pentru mine.

Poetul avea optzeci și șapte de ani când l-am întâlnit, un bărbat micuț, cu niște ochi albaștri de neuitat, adânciți sub sprâncenele stufoase. Avea o agilitate a corpului și un farmec irezistibil care nu-i trădau vârsta. Era singur în locuința de pe bulevardul Grizzly Peak unde

stătuse, fiind profesor la Berkeley, aproape patruzeci de ani, și casa părea pustie, deoarece urma să plece curând, pentru a se muta înapoi la Cracovia, în Polonia natală. Am coborât scările într-o sufragerie mare și goală, iar Zsuzsanna l-a întrebat dacă ar vrea să ne citească. Citea într-un mod formal, aplecat asupra cărții pe care i-am dat-o, cu o voce joasă, răgușită, dar precisă, în engleză, simțindu-se o vădită plăcere în faptul că rostea propriile cuvinte, cu ochii strălucind de încântare când Zsuzsanna l-a rugat să mai citească. În timp ce vocea lui umplea încăperea, fiecare cuvânt avea autoritatea unei experiențe de viață. Acesta era poetul în ale cărui poeme „Campo dei Fiori“ și „Un creștin sărman privește ghetoul“ găsise cuvintele pentru a observa, nevătămat, dar totodată neajutorat, cum evreii polonezi erau măcelăriți la Varșovia în 1943; un om care a ales exilul, mai întâi în Franța, apoi în America, pentru că nu putea trăi în adevărul Poloniei comuniste a anilor 1950; un autor a cărui carte Mintea captivă fusese printre primele care au analizat abjecția spirituală a sistemului comunist; un profesor care învățase o limbă nouă în exil și predase literatura slavă și poezia poloneză încă din anii 1960, disperat uneori că nu va mai apuca să vadă Polonia liberă; un soț care și-a îngrijit soția invalidă doar pentru a o vedea, neputincios, cum se stinge; un tată care a îndurat să fie amenințat cu pistolul de către fiul său psihotic; un artist care fusese distins cu Premiul Nobel în 1980, dar îi mărturisise unui prieten că ar fi renunțat bucuros la el, doar să aibă o soție sănătoasă și un fiu sănătos; un bărbat care redescoperise dragostea după optzeci de ani și care-și păstrase speranța, în ciuda încercărilor la care a fost supus, datorită legăturii sale de nezdruncinat cu izvorul curgător al limbii materne. Acum se întorcea în sfârșit acasă. Ne-a citit o poezie pe care Zsuzsanna și cu mine o știam pe de rost. Fusese compusă chiar în casa aceea, din a cărei grădină se vedea golful San Francisco. Pentru mine și soția mea este descrierea durabilă a ceea ce înseamnă să te simți consolat, să fii împăcat cu pierderile suferite, să te împaci cu rușinea și regretele și să te simți, în ciuda tuturor, încărcat de frumusețea vieții. A scris-o în 1970, înainte de a suferi vreuna dintre pierderile care aveau să-l afecteze, ceea ce nu face decât să demonstreze în ce măsură consolarea rămâne opera unei vieți, mereu reîncepută, deși poate fi savurată într-un singur moment. Poezia care surprinde acest moment se numește „Darul“. Consolarea e întotdeauna un dar, o formă de har pe care nu o merităm întotdeauna, dar care, atunci când îl primim, chiar și pentru o clipă trecătoare, face ca viața noastră să merite a fi trăită:

O zi atât de fericită.

Ceața s-a ridicat devreme, am lucrat în grădină.

Păsări colibri se opreau deasupra florilor de caprifoi.

Nimic din ce era pe pământ n-aș fi vrut să posed.

Nu mai invidiam pe nimeni.

Orice rău am suferit, am uitat.

Gândul că am fost cândva același om nu mă rușina.

În trupul meu nu simțeam nicio durere.

Când am ridicat privirea, am văzut marea albastră și pânzele.

Note și recomandări bibliografice

Introducere: După Paradis

Despre tema generală a consolării, ar trebui să încep cu abordarea de către Alain de Botton a lui Boethius și a încercării sale, în Consolarea Filosofiei (Londra: Penguin, 2000), de a readuce filosofia populară la rolul său de a oferi consolare. Am aflat foarte multe din studiul lui Rivkah Zim despre consolare ca formă literară, The Consolations of Writing: Literary Strategies of Resistance from Boethius to Primo Levi (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014). Există numeroase cărți despre cum să te consolezi în fața propriei mortalități — de exemplu, The Consolations of Mortality: Making Sense of Death (New Haven, CT: Yale University Press, 2016) de Andrew Stark; excelenta compilație editată de Kevin Young The Art of Losing: Poems of Grief and Healing (New York: Bloomsbury, 2010); și o altă colecție excelentă de poezie și proză consolatoare, P.J. Kavanagh (ed.), A Book of Consolations (Londra: HarperCollins, 1992). Pentru o meditație profundă asupra mortalității din partea unui medic atent și plin de compasiune, vezi Atul Gawande, Being Mortal: Medicine and What Matters in the End (New York: Metropolitan, 2014). De asemenea, o sumedenie de lucruri despre istoria morții, agoniei și a ritualurilor de consolare am aflat din lucrarea lui Thomas Laqueur The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

Capitolul 1. Vocea din vârtejul de vânt: Cartea lui Iov și Cartea Psalmilor

Deși citatele din Cartea lui Iov sunt preluate exclusiv din versiunea King James a Bibliei, sunt profund îndatorat (atât pentru acest capitol, cât și pentru următorul) activității lui Robert Alter ca traducător, critic literar și analist textual. Am folosit în special introducerea sa la traducerea pe care a făcut-o Cărții lui Iov. Vezi Robert Alter (ed.), The Hebrew Bible, vol. 3 (New York: Norton, 2019), pp. 457–465. Un studiu provocator al Cărții lui Iov este Paul Ricœur, „On Consolation“, în Alasdair MacIntyre și Paul Ricœur, The Religious Significance of

Atheism (New York: Columbia University Press, 1968). De asemenea, am aflat foarte multe din eseul lui Moshe Halbertal „Job, the Mourner“, în Leora Batnitzky și Ilana Pardes (eds.), The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics (Amsterdam: De Gruyter, 2014).

Pentru interpretarea Psalmilor datorez foarte mult introducerii lui Robert Alter și traducerii sale din The Hebrew Bible, vol. 3 (New York: Norton, 2019), pp. 3–27. De asemenea, am consultat volumul Walter Brueggemann și William H. Bellinger Jr., Psalms (New Cambridge Bible Commentary) (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). Am aflat multe din extraordinarele lucrări despre Psalmi: Dietrich Bonhoeffer, Psalms: The Prayer Book of the Bible (Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1970); și Thomas Merton, Praying the Psalms (St. Cloud, MN: The Order of St. Benedict, 1955).

Capitolul 2. Așteptându-l pe Mesia: Epistolele lui Pavel

Principalele surse de informații cu privire la viața și învățătura lui Pavel sunt, desigur, Epistolele sale și Faptele Apostolilor. Toate citatele sunt preluate din aceste surse (New International Version). În plus, am beneficiat foarte mult de erudiția paulină modernă, în special N.T. Wright, Paul: A Biography (Londra: Harper One, 2018). Am consultat și E.P. Sanders, Paul: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 1991); și James D.G. Dunn (ed.), The Cambridge Companion to St Paul (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). În ceea ce privește alcătuirea Bibliei și istoricul ei, recomand John Barton, A History of the Bible: The Book and Its Faiths (Londra: Allen Lane, 2019); și Paula Fredriksen, Paul: The Pagans’ Apostle (New Haven, CT: Yale University Press, 2017).

Capitolul 3. Lacrimile lui Cicero: Scrisori despre moartea fiicei sale

Terentia, Tullia and Publilia: The Women of Cicero’s Family (New York: Routledge, 2007), de Susan Treggiari, reunește ceea ce știm despre femeile din familia lui Cicero. Citatele din Cicero provin din scrisorile sale către prietenul său Atticus. Vezi Marcus Tullius Cicero, Letters to Atticus

(Complete), trad. E.O. Winstedt, 3 vol. (repr., Washington, DC: Library of Alexandria, f.d.). Am folosit și Cicero, Tusculan Disputations: Treatises on the Nature of the Gods and On the Commonwealth (Berlin: Tredition Classics, 2006); și Cicero, On Duties, ed. M.T. Griffin și E.M. Atkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Pentru biografia lui Cicero, am folosit Anthony Everitt, Cicero: The Life and Times of Rome's Greatest Politician (Londra: Random House, 2003); și Kathryn Tempest, Cicero: Politics and Persuasion in Ancient Rome (Londra: Bloomsbury, 2013).

Pentru alte exemple de Consolatio ca gen, vezi Plutarch, In Consolation to his Wife, trad. Robin Waterfield (Londra: Penguin Great Ideas, 1992); și Lucius Annaeus Seneca, „Of Consolation to Helvia“ și „Of Consolation to Polybius“, în Consolations from a Stoic, trad. Aubrey Stewart (Londra: Enhanced Media, 2017).

Capitolul 4. Înfruntându-i pe barbari: Meditațiile lui Marcus Aurelius

Toate citatele din Meditații sunt preluate din Marcus Aurelius, Meditations, with Selected Correspondence (New York: Oxford World Classics, 2011). Despre viața sa, vezi Frank McLynn, Marcus Aurelius: A Life (New York: Perseus, 2010); Marcel van Ackeren (ed.), A Companion to Marcus Aurelius (Londra: Wiley Blackwell, 2012); și Pierre Hadot, The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius, trad. Michael Chase (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001). Recomand în mod deosebit R.B. Rutherford, The Meditations of Marcus Aurelius: A Study (Oxford: Oxford University Press, 1989).

Pentru tânărul Marcus Aurelius, am apelat la corespondența cu Marcus Cornelius Fronto, Correspondence, ed. și trad. C.R. Haines, 2 vol. (Londra: William Heinemann, 1919). Despre judecata postumă a lui Marcus Aurelius, vezi C. Suetonius Tranquillus, The Lives of the Twelve Caesars, trad. Alexander Thomson, rev. T. Forrester; și Tacitus, The Annals of Imperial Rome, trad. Michael Grant (Londra: Penguin, 1956; repr. 1996). Pentru informații legate de barbari, am consultat Peter Heather, Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe (Oxford: Oxford University Press, 2009).

Capitolul 5. Consolările filosofiei:

Boethius și Dante

Citatele din Consolare sunt preluate din Boethius, The Consolation of Philosophy, trad. Victor Watts (Londra: Penguin, 1969, 1999). Citatele din Tratatele teologice ale lui Boethius provin din Boethius, The Theological Tractates, trad. H.F. Stewart și E.K. Rand (Londra: William Heinemann, 1918), https://www.ccel.org/ccel/boethius/tracts.pdf.

Pentru informații privind domnia lui Theodoric și amurgul Imperiului Roman, am consultat Jonathan J. Arnold, Theoderic and the Roman Imperial Restoration (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Peter Heather, Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe (Oxford: Oxford University Press, 2010); și James J. O'Donnell, The Ruins of the Roman Empire: A New History (New York: HarperCollins, 2008; ebook f.d.). Mi-a făcut o mare plăcere volumul Ravenna: Capital of Empire, Crucible of Europe (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2020) de Judith Herrin, pentru felul în care a recreat atmosfera religioasă și politică din timpul domniei lui Theodoric.

Vezi și James J. O'Donnell, Cassiodorus (Berkeley: University of California Press, 1979); Thomas Hodgkin, The Letters of Cassiodorus (Londra, 1886); și Procopius, History of the Wars, trad. H.B. Dewing, vol. 3 din 7 (Londra: William Heinemann, 1919), https://www.gutenberg.org/files/20298/20298-h/20298-h.htm.

Referitor la mediul curții lui Theodoric, vezi colecția anonimă de documente și rapoarte cunoscută sub numele de Anonymus Valesianus: Bill Thayer, „The History of King Theodoric“, Anonymus Valesianus, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Excerpta_Valesiana/2*.html.

Pentru studii privind preocupările intelectuale și filosofia lui Boethius, vezi Henry Chadwick, Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1981); Margaret Gibson (ed.), Boethius: His Life, Thought and Influence (Oxford: Oxford University Press, 1981); John Magee, „Boethius“, în Lloyd P. Gerson (ed.), The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), cap. 43; Kevin Uhalde, „Justice and Equality“, în Scott Fitzgerald Johnson (ed.), The Oxford Handbook of Late Antiquity (Oxford: Oxford University Press, 2012); și John Moorhead, Theoderic in Italy (Oxford, UK: Clarendon Press, 1992).

Pentru comentariile lui Edward Gibbon despre Boethius, vezi lucrarea sa History of the Decline and Fall of the Roman Empire, vol. 2, cap. 39 (Londra: 1776, 1871).

Despre relația lui Dante cu Boethius, vezi Angelo Gualtieri, „Lady Philosophy in Boethius and Dante", Comparative Literature, 23, nr. 2 (primăvara 1971): 141–150; versurile lui Dante despre Boethius sunt din The Divine Comedy, trad. Steve Ellis (Londra: Vintage, 2019), Paradiso, canto 10, rândurile 127–129. Vezi și Barbara Reynolds, Dante: The Poet, the Thinker, the Man (Londra: Bloomsbury Academic, 2006); Zygmunt G. Barański și Simon Gilson (eds.), The Cambridge Companion to Dante's 'Commedia' (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); Winthrop Wetherbee, „The Consolation and Medieval Literature", în John Marenbon (ed.), The Cambridge Companion to Boethius (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 279–302. De asemenea, am găsit o foarte utilă teză de doctorat nepublicată — Victoria Goddard, „Poetry and Philosophy in Boethius and Dante" (disertație de doctorat, University of Toronto, 2011).

Capitolul 6. Reprezentarea timpului: El Greco, Înmormântarea contelui de Orgaz

Pictura și biserica Santo Tomé pot fi vizualizate pe site-ul bisericii Santo Tomé, www.santotome.org/el-greco.

Pentru informații, am apelat la Fernando Marias, El Greco: Life and Work — A New History (Londra: Thames and Hudson, 2013); Rebecca Long (ed.), El Greco: Ambition and Defiance (New Haven, CT: Yale University Press, 2020); și David Davies (ed.), El Greco (Londra: National Gallery Company, 2003), publicată cu ocazia unei expoziții având același titlu, organizată în comun de Metropolitan Museum of Art (New York) și National Gallery (Londra) și prezentată la New York în 2003 și la Londra în 2004. Despre contextul imperial spaniol, studiul clasic este J.H. Elliott, Imperial Spain, 1469–1716 (Londra: Penguin, 2002).

Cele două studii detaliate despre pictură pe care le-am consultat sunt Sarah Schroth, „Burial of the Count of Orgaz", în Jonathan Brown (ed.), Studies in the History of Art, vol. 11, Figures of Thought: El

Greco as Interpreter of History, Tradition, and Ideas (Washington, DC: National Gallery of Art, 1982), 1–17, II, VI; și Franz Philipp, „El Greco's Entombment of the Count of Orgaz and Spanish Medieval Tomb Art“, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 44 (1981): 76–89.

Capitolul 7. Înțelepciunea corpului: Ultimele eseuri ale lui Michel de Montaigne

Toate citatele din Montaigne sunt preluate din trei eseuri incluse în cartea a III-a scrise între 1586 și 1588, „Despre abaterea gândurilor“, „Despre trăsăturile feței“ și „Despre experiență“, în Michel de Montaigne, The Complete Works, trad. Donald Frame (New York: Everyman's Library, Alfred A. Knopf, 2003). Despre viața lui Montaigne, vezi Philippe Desan, Montaigne: A Life, trad. Steven Rendall și Lisa Neal (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017); Donald Frame, Montaigne: A Biography (New York: Harcourt Brace, 1965); și Sarah Bakewell, How to Live, Or, A Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer (New York: Other Press, 2011). Despre ornamentele din studiul lui Montaigne, vezi George Hoffmann, „Montaigne's Nudes: The Lost Tower Paintings Rediscovered“, Yale French Studies 110 (2006): 122–133. În cele din urmă, despre relația sa cu Marie de Gournay, vezi Maryanne Cline Horowitz, „Marie de Gournay, Editor of the Essais of Michel de Montaigne: A Case-Study in Mentor-Protégée Friendship“, Sixteenth Century Journal 17, nr. 3 (toamna 1986): 271–284.

Capitolul 8. Scrisoarea netrimisă: David Hume, Viața mea

Acest capitol se bazează pe eseul meu „Metaphysics and the Market: Hume and Boswell“, în The Needs of Strangers (Londra: Chatto and Windus, 1984). Detalii despre viața timpurie a lui Hume se găsesc în E.C. Mossner, The Life of David Hume (Oxford, UK: Oxford University Press, 1954, 1980). Scrisoarea netrimisă a lui Hume se află în J.Y.T. Greig (ed.), The Letters of David Hume, vol. 1 (Oxford, UK: Oxford University Press, 2011). Toate citatele din My Own Life a lui

Hume sunt preluate din ediția facsimilă editată de Iain Gordon Brown (Edinburgh: The Royal Society of Edinburgh, 2014).

Toate citatele din Enquiries, Treatise, Natural History și Political Writings ale lui Hume sunt preluate din edițiile: David Hume, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ed. a III-a, ed. L.A. Selby-Bigge și P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975); David Hume, A Treatise of Human Nature, ed. a II-a, ed. L.A. Selby-Bigge și P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978); David Hume, The Natural History of Religion, ed. A. Wayne Colver, și Dialogues Concerning Natural Religion, ed. John Vladimir Price (într-un singur volum, Oxford: Clarendon Press, 1976); David Hume, Political Writings, ed. Stuart Warner și D.W. Livingston (Indianapolis: Hackett, 1994). Pentru referințele sale la Lucian, vezi Lucian, „Dialogues of the Dead“, în Lucian, vol. 7, trad. M.D. Macleod (Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1961). Scrisoarea lui Adam Smith despre moartea lui Hume poate fi găsită la „Letter from Adam Smith to William Strahan“, 9 noiembrie 1776, în Dennis C. Rasmussen (ed.), Adam Smith and the Death of David Hume: The Letter to Strahan and Related Texts (New York: Rowman și Littlefield, 2018). Vezi și James A. Harris, Hume: An Intellectual Biography (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) și Dennis C. Rasmussen, The Infidel and the Professor: David Hume, Adam Smith, and the Friendship That Shaped Modern Thought (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017).

Capitolul 9. Consolarea istoriei: Condorcet, Schiță pentru un tablou istoric al progreselor minții omenești

Toate citatele din Schița lui Condorcet sunt preluate din Condorcet: Political Writings, ed. Steven Lukes și Nadia Urbinati (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Multe informații am aflat din Elisabeth și Robert Badinter, Condorcet: Un intellectual en politique (Paris: Fayard, 1988). Documente-cheie legate de detenția și fuga lui în 1794, inclusiv scrisoarea doamnei care i-a oferit refugiu, pot fi găsite în Jean François Eugène Robinet, Condorcet: Sa Vie, Son Œuvre, 1743–1794 (1893, reed., Geneva: Slatkine Reprints, 1968). Keith Michael Baker și-a făcut un scop în viață din studierea lui Condorcet. Vezi volumul său Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics (Chicago: University of Chicago Press, 1982); vezi

și „On Condorcet's 'Sketch'", Daedalus 133, nr. 3 (vara 2004): 56–64. Despre relația lui Condorcet cu iluminismul scoțian și gândirea sa politică și economică, vezi Emma Rothschild, Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001); pentru efortul lui Rothschild de a-l salva pe Condorcet de caricaturizările lui ca ideolog raționalist implacabil, vezi „Condorcet and the Conflict of Values", The Historical Journal 39, nr. 3 (septembrie 1996): 677–701. Portretul făcut abatelui Sieyès de Jacques-Louis David se află la Harvard Art Galleries: Jacques-Louis David, Emmanuel Joseph Sieyès (1748–1836), 1817, ulei pe pânză, 97,8×74 cm, Harvard Art Museums/Fogg Museum, lăsat prin testament de Grenville L. Winthrop, https://hvrd.art/o/299809.

Capitolul 10. Sensibilitatea unei orânduiri lipsite de inimă: Karl Marx și Manifestul Partidului Comunist

Toate citatele din Marx sunt preluate din Karl Marx: Early Writings, trad. Rodney Livingstone și Gregor Benton, introd. Lucio Colletti (Londra: Penguin, 1975). Pentru biografia lui Marx, m-am întors la Isaiah Berlin, Karl Marx: His Life and Environment, ediția a IV-a, introd. Alan Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1978); cu toate acestea, cel mai mult îi sunt recunoscător lui Gareth Stedman Jones, pentru volumul său Karl Marx: Greatness and Illusion (Londra: Harvard University Press, 2016); m-a ajutat foarte mult și Karl Marx: Philosophy and Revolution de Shlomo Avineri (New Haven, CT: Yale University Press, 2019). Despre Marx și religie, vezi Alasdair MacIntyre, Marxism and Christianity (Londra: Duckworth, 1968); și David McLellan, Marxism and Religion (New York: Harper and Row, 1987). Despre Marx și Lincoln, vezi Robin Blackburn, An Unfinished Revolution: Karl Marx and Abraham Lincoln (Londra: Verso, 2011).

Capitolul 11. Război și consolare: Al doilea discurs inaugural al lui Abraham Lincoln

Toate citatele din Abraham Lincoln sunt preluate din Abraham Lincoln: Speeches and Writings, vol. 2, 1859–1865, ed. Don E. Fehrenbacher (New York: Library of America, 1989). Vezi și Ronald C. White, Lincoln's Greatest Speech: The Second Inaugural (New York: Simon and Schuster, 2002). De asemenea, am aflat multe informații din următoarele lucrări: Adam Gopnik, Angels and Ages: A Short Book about Darwin, Lincoln, and Modern Life (New York: Knopf, 2009); William Lee Miller, Lincoln's Virtues: An Ethical Biography (New York: Knopf, 2002); Jay Winik, April 1865: The Month That Saved America (New York: HarperCollins, 2001); Doris Kearns Goodwin, Team of Rivals: The Political Genius of Abraham Lincoln (New York: Simon and Schuster, 2005); Drew Gilpin Faust, This Republic of Suffering: Death and the American Civil War (New York: Knopf, 2008); Eric Foner, The Fiery Trial: Abraham Lincoln and American Slavery (New York: Norton, 2010); și Ronald C. White Jr., A. Lincoln: A Biography (New York: Random House, 2009).

Capitolul 12. Cântece pentru moartea copiilor: Kindertotenlieder, de Gustav Mahler

Povestea Dorotheei von Ertmann este relatată în Maynard Solomon, „The Healing Power of Music", în Late Beethoven: Music, Thought, Imagination (Berkeley: University of California Press, 2003). Despre viața lui Mahler, am folosit biografia standard a lui Henry-Louis de La Grange, Gustav Mahler, în special vol. 2, Vienna: the Years of Challenge (1897–1904) (Oxford: Oxford University Press, 1995). Despre moartea fiicei lui Alma și a lui Gustav, am folosit Gustav Mahler: Letters to His Wife, ed. Henry-Louis de La Grange și Günther Weiss, în colaborare cu Knud Martner, ed. rev. și trad. de Antony Beaumont (Londra: Faber, 2004). Am folosit și Natalie Bauer-Lechner, Recollections of Gustav Mahler, trad. de Dika Newlin, ed. Peter Franklin (Londra: Faber, 2013).

Pentru informații despre mediul vienez din vremea lui Mahler, m-am bazat pe Leon Botstein, „Whose Gustav Mahler? Reception, Interpretation, and History", în Mahler and His World, ed. Karen Painter (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 1–54. Pentru Kindertotenlieder, am folosit Donald Mitchell, Gustav Mahler: Songs and Symphonies of Life and Death (Londra: Boydell Press, 1985); Donald Mitchell și Andrew Nicholson (eds.), The Mahler

Companion (Oxford: Oxford University Press, 1999); și Theodor W. Adorno, Mahler: A Musical Physiognomy (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Pentru un studiu despre Kindertotenlieder, vezi Randal Rushing, „Gustert Mahler's Kindertotenlieder: Subject and Textual Choices and Alterations of the Friedrich Rückert Poems, A Lecture Recital, Together with Three Recitals of Selected Works of F. Schubert, J. Offenbach, G. Finzi și F. Mendelssohn" (teză de doctorat, University of North Texas, 2002). Despre întâlnirea lui Freud cu Mahler la Leiden, am folosit relatarea din Ernest Jones, The Life and Work of Sigmund Freud, ed. Lionel Trilling și Steven Marcus (New York: Basic Books, 1961). Atitudinea lui Freud față de consolare, religioasă sau de altă natură, apare în „The Future of an Illusion", în Sigmund Freud, vol. 12: Civilization, Society and Religion, Pelican Freud Library (Londra: Penguin, 1975), pp. 179–242. Despre psihologia și filosofia muzicii, am aflat multe informații din Elizabeth Hellmuth Margulis, The Psychology of Music: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2019); și mai ales din Martha C. Nussbaum, „Music and Emotion", cap. 5 din Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Sunt foarte recunoscător mai ales pentru următoarele înregistrări: Dame Janet Baker, mezzosoprană, și Sir John Barbirolli, dirijor, Janet Baker Sings Mahler: Kindertotenlieder, 5 Rückertlieder, Lieder eines fahrenden Gesellen, Great Recordings of the Century, EMI Clasici, 1999; și Bruno Walter, dirijor, și Kathleen Ferrier, contralto, Orchestra Filarmonică din Viena, Das Lied von der Erde, Viena, 1952.

Capitolul 13. Vocația: Max Weber și Etica protestantă

Tabloul lui Rembrandt Saul și David poate fi văzut la Mauritshuis, în Haga: Rembrandt van Rijn, Saul și David, cca 1651–1654 și cca 1655–1658, ulei pe pânză, 130 × 164,5 cm, Mauritshuis, Haga, https://www.mauritshuis.nl/en/explore/the-collection/artworks/saul-and-david-621/. Pentru informații legate de viața lui Weber m-am bazat pe Joachim Radkau, Max Weber: A Biography, trad. Patrick Camiller (Cambridge, UK: Polity Press, 2009), cap. 18; și mai ales pe biografia scrisă de soția sa: Marianne Weber, Max Weber: A Biography, introducere de Guenther Roth, trad. și ed. Harry Zohn (Londra: Transaction Publishers, 1988), cap. 19–20. Despre München 1919 am aflat din lucrările lui Thomas Weber, în special Hitler's First War:

Adolf Hitler, the Men of the List Regiment, and the First World War (Oxford: Oxford University Press, 2010). Despre gândirea sa, vezi Fritz Ringer, Max Weber: An Intellectual Biography (Chicago: University of Chicago Press, 2004); Arthur Mitzman, The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber, cu o nouă introducere (Londra: Routledge, 1985, 2017); și Terry Maley, Democracy and the Political in Max Weber's Thought (Toronto: University of Toronto, 2011). Toate citatele din Weber sunt preluate din următoarele ediții ale lucrărilor sale: Max Weber, The Protestant Ethic and the „Spirit" of Capitalism and Other Writings, ed. Peter Baehr și Gordon C. Wells (Londra: Penguin, 2002); Max Weber, The Sociology of Religion, trad. Ephraim Fischoff, introducere de Talcott Parsons (1922; Boston: Beacon Press, 1964); Max Weber, The Vocation Lectures: „Science as a Vocation"; „Politics as a Vocation", ed. David Owen și Tracy B. Strong, trad. Rodney Livingstone (Indianapolis: Hackett, 2004); și Max Weber, Political Writings, ed. Peter Lassman și Ronald Speirs, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Capitolul 14. Consolările martorului: Anna Ahmatova, Primo Levi și Miklós Radnóti

Pentru Ahmatova, m-am bazat pe volumul The Complete Poems of Anna Akhmatova, trad. Judith Hemschemeyer, ed. Roberta Reeder (Somerville, MA: Zephyr Press, 1992); Lydia Chukovskaya, The Akhmatova Journals, vol. I, 1938–1941, trad. Milena Michalski și Sylva Rubashova (Londra: Harvill, 1994); Nadezhda Mandelstam, Hope Against Hope, trad. Max Hayward (Londra: Penguin, 1971); Isaiah Berlin, Personal Impressions: Twentieth-Century Portraits, ed. a 3-a, ed. Henry Hardy (Londra: Pimlico, 2018); și propria mea descriere a întâlnirii lui Berlin cu Ahmatova, în volumul meu Isaiah Berlin: A Life (Londra: Chatto and Windus, 1998).

Pentru Miklós Radnóti, vezi Miklós Radnóti, The Complete Poetry in Hungarian and English, trad. Gabor Barabas, prefață de Győző Ferencz (Jefferson, NC: McFarland, 2014); vezi și Zsuzsanna Ozsváth, In the Footsteps of Orpheus: The Life and Times of Miklós Radnóti (Bloomington: Illinois University Press, 2000). Pentru „cărțile poștale" citate în text, am folosit traducerile din Miklós Radnóti, Foamy Sky: The Major Poems of Miklós Radnóti, a Bilingual Edition, trad.

Zsuzsanna Ozsváth și Frederick Turner (Budapesta: Corvina, 2014).

Pentru Primo Levi, m-am bazat pe Primo Levi, The Complete Works, 3 vol., ed. Ann Goldstein (New York: Liveright, Norton, 2015), în special pe vol. 1, If This Is a Man, trad. Stuart Woolf (publicat inițial în 1947), în care apare povestea „The Canto of Ulysses", și vol. 3, The Drowned and the Saved, trad. Michael F. Moore (publicat inițial în 1986). Un contrapunct critic esențial la părerea lui Levi în privința Auschwitzului este Jean Améry, At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities, trad. Sidney Rosenfeld și Stella P. Rosenfeld (Bloomington: Indiana University Press, 1980). În ceea ce privește viața lui Levi, am folosit următoarele biografii: Myriam Anissimov, Primo Levi: Tragedy of an Optimist, trad. Steve Cox (Woodstock, NY: Overlook Press, 2000); și Carole Angier, The Double Bond: Primo Levi: A Biography (Londra: Viking Penguin, 2002).

Capitolul 15. A trăi în afara harului: Albert Camus, Ciuma

Despre viața lui Camus, vezi Herbert Lottman, Albert Camus: A Biography (New York: Doubleday, 1979); și Olivier Todd, Albert Camus: A Life (New York: Carroll and Graf, 2000). Vezi și Edward J. Hughes (ed.), The Cambridge Companion to Camus (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Am apreciat în special eseul despre Camus din Tony Judt, The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century (Chicago: University of Chicago Press, 1998). Referitor la geneza Ciumei, principala sursă este Albert Camus, Carnets, 1942–1951, trad. Philip Thody (Londra: Hamish Hamilton, 1966). Am folosit și Albert Camus, Lettres à un ami allemand (Paris: Gallimard, 1948, 1972); Albert Camus, Camus à Combat: éditoriaux et articles d'Albert Camus, 1944–1947, ed. Jacqueline Lévi-Valensi (Paris: Gallimard, 2002); și Albert Camus, Carnets, III, Mars 1951 — Décembre 1959 (Paris: Gallimard, 1989).

Capitolul 16. Trăind în adevăr: Václav Havel, Scrisori către Olga

Toate citatele din Havel pe când era în închisoare sunt din Václav Havel, Letters to Olga, trad. Paul Wilson (Londra: Faber and Faber, 1988). Am folosit și următoarele culegeri de interviuri și eseuri ale lui Havel: Václav Havel, Disturbing the Peace: A Conversation with Karel Hvížd'ala, trad. Paul Wilson (Londra: Faber and Faber, 1990); Václav Havel, Summer Meditations on Politics, Morality and Civility in a Time of Transition, trad. Paul Wilson (Londra: Faber and Faber, 1992); și Václav Havel, Václav Havel, Or Living in Truth, ed. Jan Vladislav (Londra: Faber and Faber, 1987). Eseul lui Emmanuel Levinas pe care Havel l-a citit în închisoare este „No Identity", în Collected Philosophical Papers, trad. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998). Vezi și Benjamin Ivry, „A Loving Levinas on War", Forward, 10 februarie 2010, https://forward.com/culture/125385/a-loving-levinas-on-war/. Datorez foarte mult în special biografiei lui Michael Žantovský Havel: A Life (Londra: Atlantic Books, 2014).

Capitolul 17. Moartea cea bună: Cicely Saunders și mișcarea hospice

Cicely Saunders: A Life and Legacy de David Clark (Oxford: Oxford University Press, 2018) și volumul editat de el Cicely Saunders: Selected Writing, 1958–2004 (Oxford: Oxford University Press, 2006) au constituit o lectură esențială. De asemenea, recomand un interviu din 1983 cu Cicely Saunders: Dame Cicely Saunders, interviu realizat de Judith Chalmers, difuzat pe 16 mai 1983 la Thames Television, videoclip YouTube 21:53, https://www.youtube.com/watch?v= KA3Uc3hBFoY.

Epilog

Toate citatele din Czesław Miłosz sunt preluate din Czesław Miłosz, New and Collected Poems, 1931–2000 (New York: HarperCollins, 2001). Pentru informații legate de viața sa, vezi Andrzej Franaszek, Miłosz: A Biography, ed. și trad. Aleksandra Parker și Michael Parker (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019).

Index

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

Y

Z

Table of Contents